

٧٧٨٢

شرح المعيون



٤٣

مكتبة	
محمد بن ...	
رقم التصنيف :	٢١٤
رقم التسلسل :	١٤٨
تاريخ الورود :	

المجلد الرابع من كتاب شرح العيون
 في الشرح الامام الحاكم له شيخه المحقق كرامه الحسين
 السبهي البرقي رحمه الله عليه وصلى الله

الخطير من التوجيه
 في كتاب
 صفة ...

المجلد الرابع من
 شرح العيون للسبهي

نسخه لخرانه الشيخ الاجل الامجد الاكمل امير الدين
 سيف امير المؤمنين عمده المجاهد وحف
 المعاندين مولاهم الدوله العلويه ومرضى الخلاف
 السويته له اكسب كبره مقل الملق بدهر
 لعه الله به جميع المسلمين منته ورحمته

مكتبة جامعة الملك سعود "قسم المخطوطات"
 الرقم: ٧٧٨٣ - ٤١٦٤٧
 العنوان: شرح العيون
 المؤلف: الحسين بن محمد كرامه الحسين
 تاريخ النسخ: ...
 اسم: ...
 عدد: ٤٢ (٤٧٠ ص)
 ملاحظات: ...

بسم الله الرحمن الرحيم
 القسم العاشر في الخلاف في اللطيف مسئلة
 المعدوم يصح ان يحكم عند ما خلافا لجمهور جماعة حكمي ابو الحسن الخياط
 عن جمهور اسماء كون الشيء معلوما وهو معدوم وحكي نحوه عن هشام بن
 الحمر فاما المكي عن هشام بن عمرو ومن تبعه من مشايخنا كالردعي
 فانهم قالوا انه يعلم لفساد علم نزل ولا يقال عالم بالاشياء لم ينزل
 والا فرب ان خلافهم في عبارة وانه كان لا يسمى بالمعدوم شيئا فعلى هذه
 الجملة يحمل خلافهم فاما الخلاف مع جمهور وطبقته في دفع المعنى وحمله
 ما يمكن من الخلاف فيه وجوه ثلثة اوجهات نقول ليس بالمعدوم
 صفة حتى يصح ان يعلم عليها او يقال انه على صفة غير ان العلم لا يتعلق
 بذلك وانما يعلم المعدوم على المحل فلا يكون العلم به معلقا او يقال
 انه انما يعلم وجوده والصفات التي عليها محصل حال الوجود
 فالدليل على صحة ما قلناه او لا الله في كل ذات يصح ان تعلم ان محض
 نفسه من غير ما خالفه في حال الوجود والوجود فالعلم يصح ان يعلم في الحالين
 جمعا لان العلم يتعلق بالشيء على ما هو به وان ما دل على كونه عالما دل
 على يعلق العلم بالمعدوم وان كان الكمال لا يصح ان يثبت الاعدان يعلم
 الجناب وكيفية طهرها وكذلك سائر الصفات وانا تعلم احوال
 القيمة واهل الجنة واهل النار والمستحق من الثواب والعقاب ولو احيى
 العلم بما كان داعيا اليه لطاعات راحزا عن المعاصي
 ولا ما يعلم الله من اعمالنا وكما سألها كما يعلم الباقي في فصل

بين العلم بما هو موجوده والعلم بما هو معدوم ولو جاز ان
 يقال انه علم بوجوده محال لقابل ان نقول العلم بخلق المعدوم وان
 وجد الدليل على الفصل الثاني انا كما يعلم بخلق العلم بالموجودات
 ويعلم متعلقا بها كذلك يعلم في المعدوم وانما يضر الله كالممكن
 لهذا سبوا والدليل على الفصل الثالث ان العلم بالمعدوم
 لو كان علما بوجوده او ما كان موجودا لا بد ان يكون معلوما
 معدوما وهذا باطل بانه انما يصح ان يعلمه معدوما وعمله بانه
 موجود وانما كان موجودا ولو كان متعلقا العلمين واحد الا ان
 ما قلنا او ايضا فانا وجدنا العلم بخلق الموجود في حال وجوده بالمعدوم
 في حال عدمه من قال المعدوم منع المتعلق حين قال الوجود يمنع التعلق فثبت ما قلناه
 احيى ان يعلق العلم به كونه معدوما لان يعلق العلم بالشيء لا يصح الا بعد
 وجوده فثبت ان هذه الخلفات بخلق العلم بالمعدوم ونص في هذا المتعلق
 الوجود كعلق الادراك بالمدرسة ومعنى قولنا انه متعلق به انه يعلم على ما
 هو به هو هو واما شيئا عدنا وعند بعضه بالشيء اسم للوجود
 وهذا خلاف عما سألنا القائل اذا قال حطرت سالي سني فيصح ان يقال
 معدوم او موجود لان الشيء يقع على المعدوم ولا انما اذا قال علمت
 شيئا معدوما يصح وهل الشئ ان اجروها على جميع ما يصح ان يعلم به
 احدا منها ولا انما يعلق على قال ولا نقول لانه ان فاعل ذلك عددا ولا انما يعلق
 قال ان زلزله الشئ عظيم وبالي انما قولنا لانه اذا اردنا ان
 نقول له كن فيكون وقال تعالى وانه على قدر وامامه على المعروفات

ولا يمتنع بقولهم زانت شئاً موحوداً ولو كان الشئ عبارة عن الموحود لما
صح ذلك أحسب بقولهم تعالى ولم يكن شئاً والحوادث الله إذا
شئياً موحوداً لأن الكلام حيزي محزى الامتنان والامتنان في شئاً
شئياً قالوا ما قلتم لو دي الى ان يكون مع الله شئاً استنبأ قلنا
مع المقارنة بمعنى الوجود بقولهم انما نقول على علم الاشياء ولا نقول معه
استنبأ على ان هذا المراد منهم اذا قالوا المعلوم معلوم قالوا هذا الوجود
الى ان يعلو على شئاً قلنا معنى قولنا وعلى ان اوجده وقد اوجده
جميع الاشياء واخرجهما من العدم الى الوجود ثم هذا المراد
في المعلومات فما اجاب به فهو جوابنا قالوا نقولون ليس في الكسبي
قلنا هم يقولون كينونته في نفسه لا في لاسم هـ ولا سيما
المعروف حتماً خلافاً لا في الحيز الحياض الكلام يقع في موضعين
احدهما ان المعلوم الاجله المعاني والثاني ان الحيز اسم لما حلت المعاني
فالدليل على الفصل الاول ان صحة الحلول يدع الحيز وفي حال عدمه
لا يحز ولا حله المعنى فان قيل ولم قلت ان لا يحز قلنا لان الحيز
لا يستعمل احدهما في جهة واحدة لان هذه الحقيقة لا يفضل من كونها محزواً
ولان العلم بالبحر فرع على العلم بالوجود ولذلك وجب حصول العلم بالوجود
عند العلم بالبحر ولا خلاف عندنا في هذا الا انما حكى عن ابي عبد الله
البصري ان صحة الحيز حاصله بالمعروف الا ان الحكم الذي هو مع
مثله من حيث هو احتمال العرض وعجه الا اذا كان مستغيبه وهذا العمل
على انه صفة اذا اوجدها حتملة اعراض ان الذي يمتنع شئاً يركب

ما ذكرنا ولا لانه لو صح حلول الاعراض في الشيء لصاد المعلوم وان
في العدم وكان لا يمتنع عدم صديق وهذا باطل وذلك لان اذا صح كونها محلاً
وهو معدوم صح وجوده بالالف والواو ان كان محلاً في الشيء العدم في العدم
فكان لا يمتنع عدم صح في الوجود وان ما يعارضه لا يعبر عنه لقلنا فينا تاسر
فالعدم منه كسواء في العدم وهذا الوجه ان العدم يمنع العلق
بين الحال والمحمل . فاما الدليل على ان اجتمعت اسم لما حلت المعاني
ما استبان ان اسم للتوابع العرفي هو هذا انما يصح اذا حله المعاني لا
بقال اني ارد ان اذ اوجده صار كذلك لاننا اذا اوجده لا يجب ان يكون كذلك
الا بعد وجوده في نفسه فيكون الحيز موحوداً لا يوقف بانما اجتمعت حلول
عن الاعراض فكيف يوقف المعلوم بذلك ولا كذلك قولنا الجوهر ما
اذا اوجده حيزاً لانه اذا اوجده لا يجب ان يكون كذلك هـ الموحود وجوده محال
وقد يكون الجوهر موحوداً لا يوقف بانما اجتمعت حلوله محتملاً وجب حيزه في نفسه
هذا المراد ان بقول المعلوم استبان ومتمم ومولف وحى وسميع ونصير
لانه عند الوجود يصح ان يكون كذلك فلما بطل ذلك بطل ما قال هـ
مسألة الجوهر موحود لانه وكذا لك السواد والبياض جميع
الاحتمالات الخلاف في هذه المسألة يقع في موضعين في المعنى وفي العارض
اما العارض مع مشايخنا النجداد من يقولون ان صفات الاحتمالات الفاعل
الا ان ما كان سواد الاحتمالات يكون جوهر او ما كان جوهر الاحتمالات يكون
سواداً وقد وافقونا في المعنى وافقونا في العارض واما الاحتمالات في المعنى
مع من يقول ان الجوهر ما كان سواد الاحتمالات في نفسه تباشير

وما كان جوهرًا لا يكون ان محله عرضًا بل ان الكون لا يخلو
اما ان يكون جوهرًا لذاته او لما هو عليه في ذاته او لوجوده او لحدوثه
وجبه او لعدمه او لوجوده معنى او لعدم معنى او بالفاعل او بالكون ان يكون
لوجوده لان الوجود في الذات كالمضافه واحده وكان يجب ان يكون
كلها حواجز بل يكون جوهرًا او سوادا او بياضا وهذا فاسد لان الوجود يشمل
على المتماثل والمضاد والمتماثل لا يكون جوهرًا اسوادا لوجوده ولا يكون ان
يكون لحدوثه لوجوده احداهما اني اكره مستغنى في الجميع كما استغنى في الوجود وكان
حب ان يكون الجميع حواجزا لذاته ان كان يجب ان لا يكون جوهرًا في حال البقاء
لان لا يكون بقا المعنوي مع عدم العلم ولا تقدم العلم على المعلول ولا يكون
لحدوثه على وجهه لانه ليس بها اوجه ثلثه اليه يمكن ان يعلق به هذا الحكم
ولانه لا يكون ان يكون جاذبا على وجه حال المضاف فكان يجب ان لا يكون جوهرًا
ولا يكون ان يكون لعدمه لانه لا يكون ان لا يكون الموجود جوهرًا وهذا باطل
ولا يكون ان يكون جوهرًا لوجوده لانه كان يجب ان يكون ذلك المعنى مختصا بغيره
لا حيا بما يوجد من جوهره جوهرًا فيجب ان يمتحن تلك الصفه بمعنى اخر لان
الصفتين اذا استحققتا على وجه واحد فاذا كان احدهما معنى فالآخر
ايضا يكون معنى وذلك موجب وورد ما لا يتناهي من المعاني ولان تلك المعاني
كان يجب ان يكون حيا لا فينبى ولا يكون حيا الا ويكون محسوسا فيبدي الى ان
يكون كل واحد منها محتاجا الى صاحبه وهو زاهر في الاستعماله
محسوسا محتاجا الى نفسه ولا يكون ان يكون لعدم معنى ان المعنوي
لا يختص ببعض الذات دون بعض فكان يجب ان يكون جميع الذات جوهرًا

سوادا او لا يكون ان يكون لما هو عليه في ذاته لانه ليس الجوهر متناهي
سواء اليه او لا يكون ان يكون له جوهرًا لاجل ما لا يتناهي بقوله
الجوهر ما هو لا مثل في صفاته واذا انطقت هذه الوجهه في السلام
وبين من خالف في هل يكون ان يكون بالفاعل ام لا فالكلام على ان لا يكون
ان يكون بالفاعل ان لو كان بالفاعل لصح ان يوحى ولا يجعله جوهرًا لان
ما كان بالفاعل سماع اختياره فكان يصح ان لا يكون ان يجعله جوهرًا او كان
يصح ان لا يكون ان يجعله سوادا او لوجوده منه ان يجعله على هاهنا المقتضى
على الدارج ان يجعله جوهرًا سوادا او سوادا لخصوصه كانه لا تضاد بين الفقير
ولا ما محسوس محسوس التضاد فلا مانع منه ولو حاز ذلك كان اذا طوى الساض
بغيره من احد الوجهين لا يفتيه من الوجه الاخر فيكون موجودا معدوما
وهذا محال فما اذا اليه يكون فاسدا ولا يلزم الامر والى لان بينهما ما محسوس
محسوس التضاد لما ترجع الى الاكراهه والكراهه ولا يلزم الحسن والقبح
لان بينهما ما محسوس محسوس التضاد لما ترجع الى الاكراهه والكراهه ولا يلزم
الحسن والقبح لان بينهما ما محسوس محسوس التضاد لوجود الحسن عن جميع وجوه
القبح فان قيل بين الجوهر والسواد ما محسوس محسوس التضاد من وجهين فليكن
لا يصح ان يجعله سوادا جوهرًا احداهما ان الجوهر لا يكون جوهرًا الا ويكون
مختصا ولا يكون السواد سوادا الا ويكون غير محسوس والشك في ان محسوس
يصح وجود الساض محسوس هو وكونه سوادا اخل وجود الساض محسوس هو قلنا
ان الاول فلا يصح لانه لا يتناهي في السواد والخصوصه والمخلاف فيها واحد
والثاني فليس سوادا لانه لا يكون مستغنى ولا يكون محسوسا لانه لا
لا يكون سوادا فلا يجب اذا جعل سوادا جوهرًا ان يكون محسوسا غير محسوس اذا كان

كل واحد من الصفتين بالفاعل فما المانع من جعله علمًا وبعد
فقد علمنا ان لا تضاد بينهما ولقد سمعنا اجتماعهما ولو كان تضادًا وما حيزي
محزى التضاد لما صح اجتماعهما والحول عن الثاني انه لا يصح في
التضاد والخصوصية على ما سألنا عما ان خير لا يصح وجود السامض محزى
جميع الاحوال وانما يصح اذ المرصن سواء اذ اذ كان سواء لا يصح وهذا
كما يقول كون الواحد مناجيًا ما فراعزى محزى المضاد لكونه متممًا
من حيث ان كونه حيا يصح كونه نافرا وكونه متممًا حيل ذلك كما نقول هاهنا
كونه حيا يصح كونه متممًا اذ المرصن نافرا كذلك نقول هاهنا
فان قل لم لا يجوز ان يجعله جوهرًا سواء اقلنا لو جبر احدهما
انه اذ اطرا السامض يودي الى حيزه وعبره على ما تقدم والثاني
ان الصداد اطرا لا بد ان يكون جازمًا ولا يجوز ان يفي بحله فان لم
فلما انه يكون بطر والصدق عليه قلنا لان الفاعل قادر على اعماده فاذا اختار
اعماده يودي الى ما قلنا فان لم لا كان جوهرًا لذاته فلم ولم
انه متمم في الوجود والعدم قلنا لانه اذا كان لذاته فادام الذات
ذاتًا يجب ان يكون متممًا لان الذات مع ما يحتمل للذات محزى محزى
العلم مع المعلول فكما انه متمم لسبب المعامل مع بقا العلم كملك لا يكون
المحزى عن صفة الذات مادامت الذات والذات لا يخرج من كونها ذاتًا
لان معناه انه يصح ان يعلم ويحرم عنه وهذا سبب متمم في الوجود والعدم
ولان الجوهر اذا وجب كونه محيياً فلا يحلو اما ان يجب لوجوده او لا
اختر وظل الاول لانه يجب ان يكون كل موجود محيياً فلم يقل لانه يكون

كذلك لا من اخر ودل لا كونه لا يحلو اما ان يكون محيياً او غير محيياً وبطل
الاول لانه اذا كان صفتين محييين لم يمتلئ احد منهما بان يكون معلله باولى من الاخرى
وهذا لو كان يكون كل واحد منهما في الاخر فلم يمتلئ الا ان الموقف غير محيياً
بل هو متمم للذات وهو كونه جوهرًا اصح المحال فاشيا منها ان لو كان
الجوهر جوهرًا لانه وكذلك المتضاد والسامض اصح ان يقال ان الله تعالى
يعمل جوهرًا وسواء اوصحه قولنا انه فعل الجوهر بطر ان يكون ذلك لذاته
ومنها انه لا صفة للجوهر يعقل بعد وجوده لا كونه جوهرًا فاذا قيل انه جوهر
في كل حال كان سبب ان يكون في كل حال يودي الى قدم الاشياء ومنها
انه لو كان جوهرًا لذاته لكان جوهرًا في العدم وكذلك المتضاد والسامض
لو جب ان يصح ان يكون محيياً في كل حال وقاملا للتضاد ان يمنع متمم ان
يكون محيياً هو لان كونه جوهرًا هو المصحح لجميع ذلك والحواس عن الاول
ان قولنا فعل عاثر عن الاتحاد فاذا اوجبنا على صفة فقد فعله ويلزم
مثل هذا من قال ان المعدوم معلوم او لا يلزمه انه تعالى لم يعمل معلوماً
بكل جواب محسوس فهو حواس عن هذه السوال والحواس عن الثاني
ان الجوهر يكون عن الثالث انما ان كونه جوهرًا لا مانعا
ان كونه جوهرًا لذاته والوجود بالفاعل والحواس عن الثالث انما
بنا ان لا يجوز ان يكون محيياً في حال العدم وبنا انه هذه الشئ الى عند
وان كان متمم في كلامه ان له صفة المحيى وانما محمول على انه اذا وجد
لحيى ويقول المتضادات سبع المحيى وهو المصحح لذاته فاذا المرصن محيياً
لم يحز حلوله اعراض فيه فص فاما الخلاف في العباد

مقول ان ما يقع في الصفة انما بالفاعل اذا صح منه ان يوجد لها علم او على
 صديها لان العدم علم الله قدس على حشر صديها واذا كان قادرا على الصبر
 صح ان يوجد على احد الصفين من الصفين فاذا كان المستفاد بقولنا
 انما بالفاعل على ما ذكرنا فاما لا يخلو له احراز فيه لا يقال انما بالفاعل بل هذا
 قلت اخطوا في العبارة والكوه صفة محرم عليها في الوجود والعلم
 وهو كونه جوهر اذ كونه متاخر ان الجوهر اذ كونه صفات كونه جوهر
 وهو محرم عليه في الوجود والعلم يستحق لانه وبه مخالف ووافق وكونه محرم
 وكونه جوهر يقتضيه شرط الوجود وكونه موجودا او هو بالفاعل
 وكونه كاسا وهو بالمعنى وذلك لا يستحق من عايش ان لا يثبت له كونه جوهر
 صفة وانما المتعارفة في حال العدم يقع بصفة مسطرة وهو المحرم
 لنا ما بيننا ان الجوهر جوهر لذاته والمعلوم ان فوجان يكون جوهر
 ولا في حال العدم لانه مخالف للعرض والستو اذ مخالف للساخر اذ ذلك
 ولانه ان محض كل واحد بصفه يميز عما عداه وسواء به العلم على
 الفصل ولا سال ان مخالف بصفه مسطرة لان المخالفه حاصله والموت
 فيها مستحيلان تناخرا عنها هاك اذ ذكر القاضى واعترض ابو محمد
 التباديان هذا الجواب غير سديد لانه صفة المحرم هي المسطرة وانما
 وهو بصفه المحرمه غير مسطر بل هو حاصل في الحال قال والكواكب
 الصبح ان يقال ان وجوب المحرمه حكم فلا يجوز ان يكون مقتضا
 لصفه المحرمه ان الحكم لا يقتضى الصفات وانما الصفات تقتضى الحكم
 الا ان الصبح الفعل لا يوجب كونه قادرا بل كونه قادرا لوجبه

والصبح كما اجاب به القاضى وان كان هذا القول الفاضحا
 وذلك لا يقول قولك وجوب المحرم حاصل له ان قلت حصوله في حال ان قلت
 انه على صفة اذ اوجد محرم وذلك ما تدر به اسما اخر ولا ان هذه الذات
 لو كانت مثبتا او نكاه في العدم من جميع الوجوه لوجب ان لا يخلف في حال
 الوجود لان احدا منها لا يكون بالفاعل ولا بالفعول واذا ثبت احدا في حال الوجود
 ثبت احدا في حال العلم وقد ساء ان لا يخلف والوافق لا يقع بالفاعل
 ولا بالعلم واحتج بان لو كان للمعدوم صفة وهو كونه جوهر المحرم
 لكون محرم اذ ذلك محال قلت هو على صفة اذ اوجد محرم في الوجود شرط
 كما يقول ان القادر يقع منه الفعل بشرط ارتفاع الموانع والمحرم في الاشياء
 بشرط وجود المحرم كذلك هو اسما له والكوه ليس مقدور
 للعباد خلافا للمصنوع والباطنية لنا ان القدر وان اختلف
 لا يخلف في المعلق باحسان المعديون فاما من قدر الا وسعوا باحسان المعديون
 اجمع ولو كانت قدره سعلق بالجوهر لكان اختلف تلك القدرة لا كاخلاف
 هذه القدرة بعضها البعض فلو سعلق الجوهر تلك القدرة لعلق هذه القدرة وكان
 يصح من فعل الجسم وفي قدره دليل على ان ليس مقدور وانما لم يكن
 ان القدرة بخلافه وان مقدور انما يحتاج لما ذكرنا في باب القدرة
 فان كل ولم ولم انما لا يحد عليه قلت لا يستعذر علينا فاعله على طريقة
 واحدة فلو حاز والحال هو ان يقال انه مقدور لا ليس مقدور بغير
 المعدور حتى يحل في جميع الضمن مقدور ومحل العدم محدثا مقدور وكذلك
 لا ليس القادر بغير القادر وهو افا سددوا اعماله سبحانه لما منع وذلك
 لانه لو كان يمنع حاز زوال المانع اذ لو حاز ذلك

لا يرى اليها ذكر ما من ان ليس القادر بعينه القادر والمقدور بعينه المقدور
ولان عيتر القدم سبحانه لا يكون قادرا الا بعدد ما والقادر بعدد ما انما يعمل
في محله قدرته او متولد عن قدرته ولا يكون له عمل في محل قدرته كما لا يكون له
الاحتماع هوهر في محله واحده لا يكون له عمل متولدا عن الاعتماد ان الذي يحصل متولدا
انما يحصل بالاعتماد ولا يكون له عمل متولدا عن الاعتماد ان الذي يحصل
على الاعتماد ولا يكون له عمل المتعمد ولما اذا حركنا ابدنا في الذوق
لا يحصل فيه جواهر ولا يمكن على وجهه فان لم يصح منا عمله الا الله تعالى
ولا يتبين قلنا هذا افاستد لوجهين احدهما لو قدر على الحادة لغير ان يفسد
والثاني لو حركتها وحركنا ابدنا في الذوق ولا يخرج منه كان يجب ان يمكن
كما لو يقع فيه احيى ما نعلم ان الواحد من است السحر وحصل الثبات
بفعله قلنا ذلك يحصل من فعل الله تعالى بالعادة ولذلك لم يخلق الخلق
مستلهمه قال وصفه الوجود وصفه المحر لا يوجد جالا بعد
حال من ما قاله شيوخنا ان الجوهر اربع صفات اولها كونه جوهر
وذلك وصفه لذاته خري في الوجود والعدم وقد ثبت بانها
المحر وذل وصفناه عن الصفه الذاتية ومثله لا يوجد وحصل في حال
الوجود وثالثها الوجود وذلك بالفاعل ولا يوجد وزايعها كونه كائنا
وذلك لمعنى اما كونه جوهر لا يوجد لوجهين احدهما انه يوترق
الخراف والوقا ومما يوترق فيه خري في العدم والوجود فلا يكون محدد
والثاني انه لذاته قادم الذات ذاتا تتقبط الصفه لما بينا
ان الذات مع الذات خري في العدم والمعلول على ما عدم فاما كونه
محررا ولا يوجد لان هو معه مصفاه عن صفه الذات بشرط
الوجود فاذا وجد فادام كونه جوهر جاضا وجب كونه متحررا

لا يحصل فيه جواهر ولا يمكن على وجهه فان لم يصح منا عمله الا الله تعالى

بلغ

لا يوجد

فان قيل ولو قلنا ان المحر مقتضاه عن الصفه الذاتية قلنا لانه لا يخلو
اما ان يكون لذاته او الفاعل او المعنى او مصفاه عن صفه ولا يجوز ان يكون
لذاته لانه كان يجب ان خري في الوجود والعدم لان معنى قولنا ذات الله
يعني ان يعلم وهو يعلم في حال عدمه وكان ذاتا كان يجب ان يكون محيرا
وقد ثبت ان صفه المحر لا يحصل في حال العدم ولا يجوز ان يكون كذلك بالفاعل
لانه كان يجب ان يحصل في حال استواء اذا لا ينافي بين الصفتين فيؤدي ذاتا
الساخر ان يكون موجودا مع عدمه على ما تقدم في صفات الاحسان
ولا يجوز ان يكون كذلك للمعنى لوجهين احدهما ان ذلك المعنى لا بد ان يحل حتى
يوجب المحر له ولا يخل فيه حتى يكون متحررا فيؤدي الي ان يحتاج كل واحد
الي صاحبه والي ان يحتاج الي نفسه وهذا افاستد ومنها ان الله لو كان كذلك
معنى لوجب ان يكون معقولا والمعاني المعقولة هي منها لوجب المحر
ويستلزم ما لا يعقل يؤدي الى المحالات ومنها ان الله لو كان لمعنى لكان
الستواء استواء المعنى فلا يتسع ان يوجد المعاني فيكون استواءا جوهر
فيؤدي الى وجوده وعدمه على ما تقدم بيانه ومنها ان الله كان يجب ان يوجد
اجزا كثيرة من ذلك المعنى في ذات واحد فيكون الجوهر بربه المحل وجمعه
وهذا افاستد بسبيل اخر ولان الذي يدعى على كونه جوهر هو
لحيزه فلو لا انه بخصيه والاماد بل عليه كما ان هذا ثبت ان صفه
عن كونه قادرا الا حرم دللت عليه كذلك هذا ثبت ان صفه
مصفاه عن صفه ولا صفه يشار اليها الا كونه جوهر لان لا يتحقق
له الجوهر من وجوده وحدوثه لا يبيع ان بخصيه لان غيرته تشاركه
في الوجود والحدوث ولا يكون محررا واذا ثبت هذا ثبت انه لا يوجد

✓

وستتم فاما الوجود فاحلوا فيه مع اتفاقهم ان اسد الوجود بالفاعل
عنده انما ثبت ثم وسع لا بالفاعل ولا بعلة وقال بعضهم اعيان الحواهر
تبدل حالها بعد حال لولا ذلك لعنت وخذ بها بالفاعل وقال النظام
لا تبدل للاعيان ولكن تجد لها صفه الوجود حالها بعد حال قال ابو محمد
المتبادر فما علق عنه كونه ان يكون مذهبه ان العين واجبه والصفه
واحدة الا ان صفه الوجود لا يدوم بالفاعل كما لا يحل الا بالفاعل
وقال ابو الفهم صفه التقاضى معنى محدد وهو التقاضى القاضى والنظام
استلم طريقه منه لانه علق الوجود في الاول والثاني بالفاعل والواو القسم
علق في الاول بالفاعل وفي الثاني بالمعنى والذي يجب بيانه هاهنا
ان عين الحواهر لا تبدل والثاني ان صفه الوجود لا يتجدد بخلاف النظم
فاما مسئله ان البقاعى سياتى من بعد فالدليل على ان هذه الاعيان
لا تبدل وانما هي التي كانت موجوده وجوه منها ان ثبت في عقل كل
عامل حسن دم من فعل القبح ولو كانت الاعيان تبدل لما جيز لان على هذا
القول من بدعه غير من فعل القبح ولو دمنه لزمنا فعله عينه وهذا
لا يجوز وفي حسن دمه دليل ان الذي فعل القبح وذكره على تقايد
ومنها انما تعلم ضرورة ان الذي نشاهد اليوم من دورا واما
ومن الصوت والحوادث هو الذي كانت هذه متعلقه بهذا العلم لا كحوادث
ان تكون عينه او شكله وخطيئه فان كان متعلق هذا العلم العين والعين
قد تبدل عنده فوجب ان يؤثر ذلك في هذا العلم وان كان متعلقه الصفات
والشكل عنده تبدل الصفه يؤثر في هذا العلم وان كان متعلقه الصفات

والشكل عنده تبدل الصفه يؤثر في هذا العلم فتبدل العين
اولى لانها الاكمل واذا كان متعلق العلم العين ان العين باقية لما
والدليل على ان صفه الوجود لا يتجدد هذه الاعيان حالها بعد حال
وجوه منها ان لو كان كذلك لوجب ان يوجد لها في غير ما اداه التي
كانت فيها اذ ليس هاهنا امر بوجوب ان يوجد في ذلك المكان ولو لم
ذلك لكان ان يوجد في الاول والصن وفي الثاني لما عرفت لو اجزنا
له لم يثبت صفة قناه وهذا باطل ومنها ان القادر انما يقدر
على المعروف دون الموجود وعند النظام لا يعدم المتعلق هذه الاحكام
حتا يبعث ان يوجد لها فوجب ان لا يكون احكامه وهو موجود مقدور ولم
يصح القول بان يوجد لها حالها بعد حال ومنها انما عرفت ان الدليل
ولذلك سجدت بقدرتها ولا وجه يقتضيه بقاها كيف الا ووجب بقا الاعيان
اذ لا وجه يوجب تبدل الوجود لانه عيان الا ووجب تبدل الوجود للتالف
واجب ان وجود هذه الاعيان ابتدأ بالفاعل حتى لو كان اجاره لما وجدت موجب
ان يكون هذا حكما في الثاني والثالث بوجه ان الصفه اذا صدرت
عن علة استواء الاول والثاني كذلك اذا صدرت عن الفاعل والحوادث
انما في الاول يتجدد له الوجود مع جواز ان لا يتجدد ويقتضي معدوما فلم يكن
بدمر امره وبطلت شأنا الامور الا الفاعل بعلة فانه به ولم يتجدد هاهنا
امر حتى يحتاج الى طلب امر لا حله بحد ولم يحج الى طلب العلل على ان
اسم امره وجوده بالتالف لا يحتاج الى الفاعل بدليل انه في منع عجز
المولف ومونه فكذلك حكم الحواهر بخلاف الاستدلال واجتيازها
بقى الجسم مع جواز ان لا يتجدد ولا بد من امره والحوادث ليس في كونها باقية

صفة زائدة على الوجود على ما يستلزمه التقاعلي ان هذا لا
 يعمل كسما لا يعمل بقا المعرور معدوما لا نأبى في علته كان
 فانه لا يعلم انه وان علته انه فانه صار بالحقا اولى لانه لم يوجد صفة
 ولا ما يحزى بحزى الضد والمعدوم لم يوجد كان الفاعل لم يوجد فاما
 كونه كائنا لم يوجد لانه يصدر عن معنى يحدده المعاد الانزلي ان الحمل
 يرد اذ يتوابع ان زيادة التوابع فيه كذا هذه امثلة الجوهر
 ليس له معنى غير من اننا الصفة وهو قول اهل المتكلمين الحياط
 واي حفظ الفهم من البعد اذ لا اتفاقا لان الجوهر معدوم باعد
 والعذر سعلق بالاعدام وعند ما يعدم بعد هو العناد والبقا القسمة
 وجماعه الباقي معنى هو البقا واذ لم يخلق ذلك المعنى بقدره والذكر
 يمكن الخلاف فيه فكلان احدهما ان يقال للما في كونه باقيا صفة زائدة
 على وجوده في ودين ولبا الصفة حب لمعنى والثاني ان يقال لا صفة
 زائدة على وجوده في ودين غير ان وجوده في وقتي لعلمه ومتى نظر الوجهان
 صح ما قلنا قال ابو محمد اللباد ومن شاعنا البعد اذ من يقول بعد القول
 ومنهم من يقول بالقول الاول فالجواب على انه ليس له بكونه باقيا صفة زائدة
 على وجوده ومن ان قيل من علم استمرار وجوده علم كونه باقيا ومن علم كونه
 باقيا علم استمرار وجوده ولو كانا صفتين لكانا لا يمتنع ان يعلم على
 بعض الجوهر كونه باقيا ولا يعلم استمرار وجوده او يعلم استمرار وجوده
 ولا يعلم كونه باقيا لان هذا واجب في كل صفتين ان يفي ان يعلم احدهما
 دون الاخر على بعض الوجوه فلما استحال ذلك في كل موصوف يستلزم ان يتراد

9
 بانه باقيا استمرار وجوده وان وجوده غير متجدد فثبت فاذا ثبت هذا
 فهذا الى ان يكون مفيد المعنى الصفة او ان يكون مفيد الكونه على صفة ولا
 يلزم الجوهر كونه باقيا علمنا وجوده علمنا خبره لانا علم وجوده عين
 محض اكا لا عراض وانما وجب ذلك الجوهر لان عند الادراك
 حب العلم بوجوده وما خفي وصافه ومنه ان الله لو كان له بكونه باقيا
 صفة زائدة على ما وجب تلك الصفة لان ذلك اجب الصفات المتعلقة
 ان بعضها اذا افاه صفة زائدة على الوجود فمما تارة كمثل في علمنا بان
 كونه باقيا لا يفيد صفة زائدة ومعناه انه يعبر بعد الوجود وطلب
 كونه باقيا معناه كونه موجودا بعد الوجود ومنه ان كونه
 باقيا افاه صفة زائدة لوجب كونه باقيا صفة زائدة وكذا صفة مجرد
 للجوهر بعد وجوده كان كونه باقيا بعد وجوده على بعض الوجوه وجوده كونه باقيا
 متاكثا وما شاك لهما فاذا ثبتت وصف كونه باقيا في الثاني
 وبتمثيل ان لا يكون كذا علم ان المتفاديه ان الوجود المقدر
 الذي اذا لم يعقبه عدم وجب ان يستمر ومنها ان لا يفي اثبات صفة لا
 طرقت اليها لانه يودي الى الجهالات ثم الصفة اما ان يكون مجردة
 كالتوابع مع العلم باذراك او بوجوب حكمها فستدرك حكمها عليها
 والمحذور المعقول هاهنا ليس هو الاستمرار الوجود فلم يكن ان يجمع
 الى حكمه بغير علمها فلا يجوز ان يثبتا ومنه ان الله اذا امكن ان يجعل النفا
 استمرار الوجود لا يصح ان يجعل صفة زائدة لانه يودي الى الجهالات
 ومنه ان الله لو كان صفة زائدة على الوجود لم يحل اما ان يقضيها الذات
 او الفاعل والمعنى وبطل الاول والخوار خروجه عنها وبطل الثاني لان
 ما يتعلق بالفاعل الوجود وتوابعه ولا لانه كان يجب ان يفي ان يستمر وجوده

وجوده كونه باقيا
 علم زائدة على

ولا يجعل له تلك الصفة فلا يكون باقيا وهذا فاسد ولا يكون ان يكون
 لمعنى لا لو كان كذلك لوجب ان ينج ان يوجد في الجسم في الحال
 الاول يكون باقيا وهذا فاسد والمذيل على ان يستمر في الوجود
 لا يكون له و هو معناه ان العلة لما نسبت باقيا الصفات لها
 اذا لم يكن مذكورا في حقايق العلم يكون عالما او القدر يكون قادرا
 او الكون يكون كائنا فاذا لم يكن للشيء صفة زائدة على وجوده لا يوجب اثبات
 العلم وقال ان قولنا ما في غير قولنا ما موجود لان هذا هو اصل
 ال اثبات المعاني بالعبارة فلا يكون ومنها ان لو كان فيها معنى
 ولا يوجب له صفة زائدة على الوجود لان كونها باقيا مستلزم من حلول
 المعنى فيها وما هذا احاطة لا يجوز على الفهم استحالة استحالة الحلول
 فيها وهذا كما نقول في التوارد ان الجوهر استودى معنى حلول التوارد
 فيه ومنها ان كل صفة كان اسما استحقاقا لمعنى كان استمرارا
 استحقاقا لذاته المعنى كصفات العلة والمقتضاه عن صفة الذات
 وهو الخبز والوجود لما كان في الابد بالفاصل وجب ان يكون
 استمراره له ومعناه ان لو كان الباقي بنفسا هو معنى غير
 الوجود كان منزله اللون والطعم وسائر الاعراض المحتضنة بالحال
 وكان ينج وجوده في كل حال لان المجل محتمل له فكان يجب ان ينج
 وجود ذلك المعنى فيه في اول حال وجوده فيكون باقيا ولا يوجد في الثاني
 فلا يكون باقيا وهذا فاسد فان قيل ولم قلنا انه لو كان ينج
 لصح ان يحل في اول حال وجوده قلبا لوجهين احدهما ان المعنى هو الخبز
 وهو حاصل في الثاني ان هذه العلة من غير له اللون في ان لا يوجب للمعنى
 حكما فلا مانع من ذلك وليس كالعالم والقدر لان المجل لا يحتمل استحقاقه

ان يكون الخبز والوجود الواحد عالما والخر الواحد في حقايق الابد
 فاما الكون فمعدنا لوجوده وانما يعرف الاسماء لا استحقاقه
 ولا استمراره ولا اعتبارا بالمعنى ولا يقال في الجسم اول خبرته معنى
 تضاد المعنى وهو الطر ولا يبين من بعد ان الطر وليس معنى على انه لو كان
 معناه فان من حق الضد ان ينج فيهما طريفة الدل فكان ينج حصول الطر
 في الثاني والثالث الاول فمقتضى من المعتاد وحقايق الابد اعلم ما كان ينج
 ان لم يثبت الطر ومعنى واجب من اثبات النقا مع ما ان الجوهر خال
 باقيا بعد ان لم يكن باقيا وذا الله في كماله الحالين موجوده فوجب
 ان يكون باقيا لمعنى لا يساوي الوجود سواء ذلك والجواب
 انما ان الله ليس له يكون باقيا صفة زائدة على وجوده فلم يحد الالفاظ
 والعبارة التي لا ينج اثبات المعاني على انه لو كان له صفة الضالفة باقيا
 لما وجب ان يكون الصفة له لاجل ان الصفة حادثة في حال وجودها
 واذا وجدت استعنت عن موجب واجب ما في الثاني كونه استمرارا
 وكونه يعلم فلما استمر وجوده كان من امر محض لخصه باحد المقدرين
 وذلك المحض هو وجوده ومعنى والحال ان هذا دعوى لم يثبت
 كونه استمرارا وجوده بل عندنا في استمراره وجوده الا ان حصل هذا
 وما يحكي محكي الطر ولهذا نقول انه صار الوجود اول الازمان الموجود
 حصل وحي استمراره ولم يوجد ما سافيا فكان الوجود اوله وحي
 فان استمراره الصفة بنفسه الصفة لا غير فاذا لم يقتض في الاستمرار
 مع كذا في الثاني وفي الوجود لم يلم ان العدم كونه عليه مع كذا
 انه لا ضد للجوهر ولن يحدوا محضا الا ان يوافقا سقا اذ الوجود
 فيهم بعد اثبات التقا وفي الوجود ليس العدم حصل الا اذا كونه

هذا هو الحق في حقايق الابد

ان تضرر وكونان لا تضران نعمانه متم من غير معنى كذلك
 الوجود واحتمال ما ان كره في اسداسه كون ان لا يحتاج الى
 وان كان في حال تعاقب محتاج كما لم لا اعتماد في اول وجوده لا يحتاج
 الى المطوبه وفي استمراره محتاج الى المطوبه وليس لا وجه بوحده
 في حال الوجود في سائر الاحوال ولما لم يحسن في الاول الى معنى كذا
 في الثاني فاستاء الاعتماد فلا يقول ان في وجوده محتاج الى المطوبه ولكن
 الاعتماد من جهة ان عدم في الثاني فاذا وجدت المطوبه سعت الاعتماد
 العدم ولو كان في الوجود والعدم واسطه كان معنى على العدم لا يوجب
 وجوده ولا حلا واسطه فاذا منع العدم وجب الوجود فاما في سائر
 عدم الجوهر لا يحتاج اليه في الثاني فلو احتج اليه لاحتمال الوجود وان
 احتاج الوجود الى معنى لاحتمال في لابتد الصفات العقلية جواب اخر
 ان الجوهر لو احتاج الى معنى استمر وجوده وذلك المعنى لا يحله الا وهو متم
 الوجود كانه لا يحله في الابد ولا تضر وجوده الا ذلك المعنى محتاج لكل
 واحد منهما الى الآخر وذلك فاستد فاستاء الاعتماد في وجوده
 غير رطوبه يكون مضممة والرطوبه يكون مضممة بالاعتماد ولهذا
 لو حدثت الرطوبه لا بد من ان تحدث معها الاعتماد مستله
 الجوهر في حال حدوثه لا يكون طارئا لعله وذلك الاحتمال
 انه يكون طارئا للمعنى وهو الطور ونسبته الى الوجود والعدم
 احتياجه وانما يصف اليه اقوال لا تسعه لنا ان لو كان طارئا للمعنى يضاف
 البقاء من حيث كذا فيكون في وجوده كذا اجده منها بغير الاخر

والمحل على صفه واجبه فوجب ان لا يضر وجود الطور في الحالة الثانية
 ووجود النقا في الحالة الاولى كاللوان وهذا فاستد ويدل عليه ان
 له بكونه طارئا بصفه ذاته على الوجود وان كان الوجود بالفاعل
 ولا يكون ان يكون لعله ويدل عليه ان وجوده لا يلزم ان يكون بالفاعل
 او لعله ولا يكون ان يكون لعله لان الجليل يرجع الصفات دون الذات
 ولا يقال انه يحصل بالفاعل وبالطور لان الوجود بصفه واجبه فلا يحتاج
 معنيين صندان كتابا الصفات وحده اخر ويقال له اذا كان
 عندك الوجود بصفه واجبه بوحده متم فاذا كان في الاول للمعنى
 وفي الثاني لصدور المعنى في الوجود يكون صندان بوحده بصفه واجبه
 وهذا محال كما تم في كون عالمنا ان يكون الموجب له الكمال والعلم
 وحده اخر لان الطور محتاج الى وجود الجسم ليعمل فيه والخصم
 محتاج اليه في وجوده فيكون كل واحد منهما محتاجا الى صاحبه
 والى بعضه وهذا فاستد ويدل عليه ان الطور وطاري فوجب ان
 ان يكون طارئا بالعله فيؤدي الى ما لا ينبغي احتمال
 المحتم بطر مع حوازان لا يطر فلا بد من عله وهو الطور ولنا باطل
 لنفس الطور فانه يطر مع حوازان لا يطر او مع ذلك يطر الا لعله
 على انه يصح الوجود اولى لان الفاعل او حده مستله
 انفقنا ان كون كره في كتابا في جهات مختلفة بصادق غير الى بعض
 المصري فان عندنا لا تضاد لانه لا يكون في مكانين ولا معنى الا تضاد
 كما لا يمكن ان يكون على هذا او اسود اسف ولان وجهها بصادق
 الكون فوجب ان تضاد مرجحها لا يستلزم ان يكون الموجب صادقا
 والحكم الصادق عنهما لا يكون كذلك وسنذكر في باب
 الاخوان في ذلك الدلالة عليه واجبه متم من كره

كونه في هذا المكان لكونه في ذلك المكان ولذلك قد يمتنع وهو
 ليس له شرايين في محلين الجواب **لما قلنا انهما متساويان**
 في مكانين في هذا الخالف وقوله انه يمتنع اذا علم كونهما في هذا
 المكان ثم اسفل فهو يعلم اختلاف احواله فهذا اختلاف لا
 يدل ان يضاد لان ضدا واحدا بينهما وانما يمتنع في بعض الاحوال
 ليس مستلزمه ليس للمعدوم وجوده معدوما حاله ان كل شئ
 يضاد ان يصفه فالعقل كونه ان يكون بينهما ضدا ثالث وهو توقف العقل
 في جوده الا لا يقع والاشياء فانها تقطع ان لا ثالث بين الوجود والعدم
 ولو كان النفي محال لجاز ان توقف العقل ولا تقطع على ان لا ثالث يضاده
 واجتنب بان المعدوم يفارق الموجود. وبذلك المفارقة تقتضي ان يكون
 على صفة لا يجتمعان فارق كما يقول في تساوي الصفات والحوادث
 انما يفارقه لعدم احكام الوجود كالكونه على صفة وجعل
 مستلزمه قال اجماعنا الحواشي كلها جنس واحد وهي متماثلة
 عندنا وقال شيخنا ابو القاسم وجماعه فيها مختلف لان احده
 الجواهر من يمتنع على المدرج بالآخر مع علمه بتفاوتهما والالتباس
 على هذا الحد لا يكون الا لاجل زاجدها كما في الآخر فمتنا ولما اذراك
 والادراك يتعلق بالشئ على احراز صافيه وذلك لوجوب التماثل
 كالتوازي والماضي وهذه الدلالة يمتنع على يمتنع شيئا احدها
 ان الحواشي اشتركت في صفة الاشتراك فيما يقتضيه الالتباس
 والثاني ان تلك الصفة مدرجة والمالك ان الادراك لا يتعلق
 الا بصفة الذات **استدلال** فقدرت الالتباس فلا بد من
 وجه لاجله يمتنع الذي يوترق في الالتباس الجلول والمجاورة والاشتراك

عند الم
 التبري له بكونه معدوم
 في كل شئ

في الصفة والمجاورة هي ان خلط اللون بالمداد حنا صار اعمره كالشئ
 حجاب اللون بالشئ والحلول هي ان يمتنع اللون بالجوهر كانه اذا
 حاز الالتباس بالمجاورة والحلول الاولى وهو ان يمتنع على الطعام
 ان السواد غير الجوهر واما الاشتراك في الصفة كالسواد والتوازي
 يمتنع احدهما بالآخر كاشترائهما في الصفة التي يمتنع ولها الادراك اذا
 ثبت هذا ونبت انه يعلم تفاوتهما واترافتهما المقتضى التباين الى الاشتراك
 في الصفة **واما الفصل الثاني** ان تلك الصفة مدرجة لكونه
 على مدرجته لما وقع الالتباس بالمتنوع في كونه مدرجة كالسواد
 والسواد وان زاد درجته الجوهر يعلم احواضه ما كونه مدرجا او موجودا
 وكما لا يكون ان يتعلق الادراك بوجوده لان الوجود يشع في مدرجته وبالا
 بدرجته ولانه كان يجب ان لا يقع الفصل بين المختلفين لان ادراكهما على
 التوازي فانه في كل مدرجته وجوده وبدرجته من وجه اخر
 به مختلفان فلهذا فوجب ان يمتنع بينهما من حيث تلك الصفة ولا يمتنع
 من حيث الوجود وهذا محال ولا يكون على كونه كاشا لانه لو كان كذلك
 لوجب ان يمتنع بين كونه كاشا في جهة ومن كونه كاشا في اقرب الجواهر
 وحيث لا يفرق بين الجواهر علم كاشا لانه لا يدرج كونه كاشا فالتماثل
 المالك **فالمسألة** ان الادراك يتناول الصفة المقننة عن صفة
 الذات ان لا يخلو اما ان يساويه صفة الذات او ما قبله او صفة المعنى
 او ما يحصل بالفاعل وبطل الاول لانه يمتنع في الوجود والعدم ولا يدرج المعدوم
 وبطل الثاني لانه لا يكون مع صفات المعنى لانه لو كان كذلك لوجب ان يدرج كل صفة لمعنى
 خا بدرجته كونه عالما قادرا كاشا ووجب ان يكون من مدرجته كاشا ومنه
 غير مدرجته وهذا فاسد وبطلان سائر ما يخلو بالفاعل كالوجود والعدم

لا شك ان يجب ان يدرك كونه معد ثابته ان لا يعلم بالوجود
 فثبت ما قلنا فان قل ان كان هذا لا يتبين على العلم
 فوجب ان يكون الفصل بين الجوهر والاسود لا يبرح حتما لا يستبان
 على احدهما فثبت ان الفصل لا يرجع الى ذات الجوهر وانما يرجع
 الى المعاني في حاله فيه كالسواد والساغر بل لا يخفى ان هاتين
 ان كل واحد من الجوهرين مستبد الآخر فموجب له ان يكون علمه
 فيما يجب كونه محجورا وتكون حجابا وما يكون قوله لا اعتراض وذلك
 على ما لم يوضحه ان لو كانا مختلفين لما كان طريق العلم الى احدهما
 مستورا اخلافهما في قبول الاعراض فلما اتفقا فيه علمنا انهما متماثلان فان
 قيل ولم يثبت ما لا طريق يتوادل قلنا لان الاختلاف بين اثنين
 انما يعلم باشتياقهما لا بد من ان يكونا مباينين ومنه ان سفيهما ضد واحد
 ومنه ان سفيهما باعتراف العلم اختلافهما باحلاف تعلقاتهما ومنه
 ان بوجبا صفات مختلفا والجوهر لا يحد له في بعضه دون بعض ولا يعلم بالغير
 ولا يوجب صفته ولا يعلم اختلافهما لا بد من ان يكونا متساويين في الاعراض
 فان قلنا لم يثبت ان جميعا لم يثبت في ذلك ان المصحيح هو
 المحيى بل لا يخفى ان الجوهر انما يميز فيما ليس هو جوهر
 او يميزه وذلك في الجمع ومابه خالف به توافق موجب ان يكون الجميع
 متماثلين استركت في كونه جوهر او كونه واحدا كما باننا علم احلاف
 الاسود لا سفي قلنا اختلافهما لا يبرح حتما ولا يكون فيه
 سوادا وتقع ذلك واحدا كما باننا علم ان هاهنا جواهر
 لا يمتثل بعض الاعراض كالعبد والحيوان والحواد
 ان الجوهرين مختلفا ولا يكون هذه الاعراض محتاج في وجودها الى شي

مما لها يوضحه ان هذا الجوهر لو انفصل الى بضاعتين الغلب لا يمتثل جميع
 ذلك واجتنب ما علم ان التماثل محال في الجوهر والحواد وان
 الحطه خالف الحسنة ويحذر ذلك والحواد ما استبان هذا
 الاختلاف لما جعل فيه من الاعراض فاما في نفسها فجميع متوالتا وانما
 السرحس والمشتك متماثلان في بعض عوارض والحواد لا يقول انما
 متماثلان من جميع الوجوه بل يقول بانها متماثلان من حيث التميز وهو محققان
 لخلول الاعراض ثم يقال ليس التميز في ذاتها بل في جهة السرحس
 وسر السرحس الى المشتك فلا بد من ان يكونا متماثلين في جهة التميز
 الشرحين من كذا والمشتك شرحا ههنا هو المتوالت في
 التماثل ولما اختلفت صفه الذات والمقتضاه عنهما وذلك في الواقف
 ان المتماثلين لا بد ان يشتركا في كل صفه الزمان والمكان والاشياء
 التماثل انما يقع بما يكون به اضلا للعلم بالتماثل فاذا كان كذلك لم يكن انما
 التماثل انما يقع بما يكون به اضلا للعلم بالتماثل لان ما بينهما يميز
 فاما لان لا يشتركا في صفات الصفات لان ما بينهما يميز
 ان يعلم تباين صفاتهما وان السواد لا يولد له صفه اخرى الا ما ترى عليه
 من كونه سوادا الواجب ان يكون مثلا للسواد بل ان المتوالت كذا قال العلم
 انما يصدق انما يصدق له وانما يصدق واحد ان كل واحد مستبد
 الاخر فموجب له ان يكونا متماثلين في تباين الصفات
 لانها لا تفرق في صفات يرجع الى الفاعل وانما يرجع الى المعاني وفيما
 يرجع الى ذاته متعلق شرط وقد ثبت ان العلم على صفه هذا مستلزم
 العلم في الحسنة والجوهر يقع هاهنا في تصور لثنتا ولها ان الحسنة
 مشترك من حوا ههنا والتماثلان اقل الحسنة والتماثلان انما يقع على
 المتراكفات فان الاول فالجكي عن ضرر ان الاجسام اعراضا

وصفت وصار حشماً وحكى ان القسم عن الطعام ان اللون والطعم
والزاحه والصوت احكام جمعت فدا حلت وحكى عن الحاشية
قول صزار ومحمدنا الاحكام الفت من خواهر ولا يجوز ان يكون
الاعراض انما قد عقلت الجوهر صفته مختص بها وبينها من
وهو كونه محسراً وقد بدد ان محقق به لما هو عليه في ذاته موجب
ان لا يبيح كون الجوهر من غير صزار العزم جوهر اولاً ولا ثانياً الاعراض
كاللون والطعم والحاء والموت يستعمل وجودها لا في محلها في ذلك
قل حشمت واحداً من ان تضاد صفاتها فاذ اثبت ذلك لم يحز ان
نقال ان الاعراض من وجودها في محل عتمة فمضت خواهر ولو حاز ذلك
في الاستدلال ان حدود كل جنس منها لا في محل لان كل صفة
صحت على الاحتمال في استحال حدودها في علمها في الثاني وقد علمنا
ان حلتها من مضمونها لا يؤثر في ما يبيح عليها من الاحكام والتميز
لوحاز في الاعراض ان يحتمل فمضت خواهر لجواز على الجواهر ان يعبر
فمضت اعراضاً وهذا ما استدرك ان احتمالها في جنس احكام وصارت
حشماً لا محلات ان يجمع على طريق المحاوره اذ ان محل بعضها في بعض
او بان عتمة في محل واحد ولا راي لها فان قلنا لا ذلك فوجب ان يجمع
كل واحد منها بالآخر ولا بد من مجموع مضمونها خواهر وانما عتمة
بالاجتماع فقط وان اجمعت بان محل بعضها في بعض سودى الى
ان يكون بعضها بغيره له حصر حتى يجمع الكل في وفي هذا البطلان
قوله الله حشماً محسراً بالاجتماع وان قال بالثالث فقد
علمنا ان هذه العتمة كمثل الاعراض ولا يصير خواهر ولا
الجوهر لو كان متواذاً لحوضه جوهر المكان لصفته صفة فاذ
ظهر السام يودي الى وجوده وعدمه وهذا محال ولا بد ان يكون موافقاً

للسنة محالاً وهذا محال الدال على ان الحشمة مولد من خواهر
انه يصعب تصور شيء فلو كان شيئاً واحداً لما انفك ولو كان شيئاً
غير مولد لكان كالمقبل وسنبي الشك لا م فيه في باب الباليه اجمع
بان الحشمة لو كان من خواهر وهذه الاعراض غير محال ان يخلو منه ومن
صفته فلما لم يخلو منه علمنا انه هو والذليل في مضمونها حشماً قلنا هذا
دعوى ولم قلت ذلك ثم هذا لنا فخر على مذهبه لان الحشمة اذ لم يكن
شيء غيره وكيف يكون يقال لا يخلو منه وهو هو وقد سنا بد ذلك فاما
الثاني فالحشمة هو الطول العرض العمق وقال الشارح ان حشمة هو القائم
بالفرض وقالت لا شئ به هو المولف وقد بينا ان قول الحشمة اسم يقع
ما يبيح فيه التزايد في الجهات حتى يقال انه اجتمعت وكونه قائماً بنفسه
ومولداً لا يتراد ويصير الاستغناء في ذلك مستغنى عن العرض فلامع كعادته
فاما الفصل الثالث فالحشمة اسم فيه لغة واصطلاح فخر
اللغة معناه اصل كل شيء قالوا جوهر هذا التوابع كدائم لما
را المشاهير ان خواهر اصل في الاحكام والاعراض سموها
خواهر وهو اصطلاح فيه معنى اللغة فالحشمة اسم للحجر الذي
لا يحز افاذا انزك جوهران فهو حطان اهل اللغة سموها الزاهب
في وجهه واحده خطافان تركب اربعة اجزاء سموها سطح لان اهل اللغة
سموها ما حصل فيه الطول العرض والعمق سموها حشماً واختلفنا
احزاباً فقد حشمت الطول العرض والعمق سموها حشماً واختلفنا
في اول الحشمة وعند سميها الى على والى هاتين مرتبة من ثمانية اجزاء واول
السطح اربعة واول الخط حراً وقال الشارح ان القسم اول الحشمة اربعة

أجزاء وقال أبو الهذيل أقله ستة أجزاء وقالت لاسحق بن عيسى من كل شيء
جزء من وقال الكراميه هو جزء واحد وهو أصل ما بيننا أن
المسح هو الذي حصل له طول وعرض وعين وهذا لا يتأني أجزاء
مستقلة الجوهر قدر من المتأخر عندنا هاشم خلافا لابي علي والمخلاف
فيه نفع في المعنى وفي العبارة فأتى الكلام في المعنى في القول كل جزء
لحق بالجزء والحق بجماعه بعمق متى ضم إلى اشتكائه وهذا هو الذي عنده أبو هاشم
لقوله له قدر من المتأخر ولا يشبهه أن أتى على خلافه في هذا وأما الكلام
في العبارة فلهذا وصف كل جزء من المتأخر أنه جزء من المتأخر وهو
وعند أبي علي لا يوصف ويصلى هذا هو وصفه له خطا من الطول لا فاقا
الأسيل على أن الجوهر متى تروا أن يفرج وجهه منها ما بيننا أن يفرج الواحد
الجوهر لذاته وصفه الذات ترجع إلى الواحد لا إلى الجمل ومنها هو حصل العبارة
بالماليف والتأليف لا حله عالم بكن من غير أن يورد في حاجه كل واحد من صاحبه
وذلك في الاستحالة كما احتج بالنفس ومنها أنه لو لم يكن أحادها لما كان
جملتها كالأجزاء قال أبو محمد المبادىء من الطول ليس لكل جزء
قياس من الطول بالماليه حصل طول لا وهو لا يبيع لأن المزايا العبادات هم
ما لا يبيع إلا ما لا يبيع لا يوحى العبر والبطول اسم لجملة مولده ولا تقع
الأجزاء فأتى الكلام في العبارة فوجه قوله هاشم أن ما أخضر
الجوهرية من المتأخر إنما أحسن بكونه محييا ولو لم يكن أصل جزء قسطن
لم يكن المجموع ولا لو قدرنا جزء من منها جزء من الماليف وقدرنا جزء من منها عشرين
أجزاء من الماليف لا يزداد متأخر هذا بزيادة ألفه علمنا أن المتأخر
لما هو عليه من التخيير وإن المتأخر يعلم بما مقدار الشيء كالوزن من كل
جزءه قدر من الوزن كذا كذا المتأخر

ووجه قوله على أن المزايا ما لم يعرف بطول والعرض
والحق وهذا الاتفاق في الحروف والاشياء الأوهناك بالرف والاشياء لوجاز
أن يقال له قسطن من المتأخر لما كان يكون له قسطن من الطول لأن
متأخره يزداد بزيادة الماليف ويسحق بعضا بغيره من الماليف فاما
الطول فلا يتغير في المتأخر عندنا ما يتغير في الماليف فاما
راجع إلى كل جزء هذا لا يبيع لأن الطول اسم للذهب في جمعه وهذا لا ياتي
الأجزاء خلاف المتأخره مستقلة وليس الجوهر قدر من المتأخر عند
لها هاشم العقل يرجع إلى الاعتناء بأكسبه لا يبيع بعلامه بلزومها بلزومها
وهو الرطوبة وإن كان خلافه مختلف وعنده أبي علي العقل يرجع إلى الأجزاء
جزء قسطن من العقل لا أيضا إذا كانت محيية لجملة لم يبين وإذا كانت مكسبه من
قوله هاشم في أن الاعتناء إذا كان سقلا لا يرجع العقل الجوهر أنه لو كان
كذلك لكان يجب في الذوق إذا بلغ فيه حتى امتلا وبلغ الحد الذي يستجب
القدم والبرس في الرجل يحصل له العقل كثر مما يحصل له متى جعل فيه
الستير من الماء وعينه لأن المعلوم من حاله إذا امتلا من الدخ ان ما فيه من الأجزاء
أكبر من سائر الما وفي علمنا ما لا يزداد حاله في العقل على حاله إذا كان
فأزعا دل على أن العقل معنى غير الجسم فلهذا حلف أحواله بوجه
أنه لو جاز والمحال ما قلناه أن لا يستقل معنى لجاز ذلك في سائر المعاني حتى
لا يستثنى منه مع اختلاف المحل الأحوال وحده أخروا العقل
محسوس لبقوله محسوس وينفع بها المدافع على الحد الذي ينفع بالاعتناء بالجملة
في تلك الجهة ولاصفه بهذا المحسوس أخضر من ذلك وكان محسوسا لم يكن من
حسسه أن يكون الجوهر من حشيشة عتيبة وذلك موجب في الاعتناء
مع علمنا بغيره وإنما لو كان العقل يرجع إلى النفس الجوهر لكان كذلك لا

ترجع الى ذاتك الحي و في ذلك اثباته على صفتين مختلفتين لذاته
وهذا ما شبهه لان حال النار بالصد من حال الماء لا يشك ان يتحرك
صعدا كما يجب في الماء ان يتحرك سقلا فلو كان النقل يرجع الى نفس
الجوهر والحفة في النار ترجع الى نفس الجوهر لا دا الى ان يكون لبعض
الخواهر من الجسم الراجع الى نفسه ما ليس لبعض مع كونها متماثلة وذلك
لا يصح وجبه اخر ولان الهوى في زوئنا الى السماء والحد له قلا
ولو وجد فيه اعتماده النقل واحد بان لو كان مع غير
الجوهر لكان وجوده في كثره في حيث يكون الدرره حل
والجواب ان النقل هو له اعتماده الارز وعند لي هاتم كالمزيمه
قدرة الاعتماده الا بقدر من الرطوبة فقدر الرطوبة بلزمه قدر الاعتماده
الا بقدر من الرطوبة فقدر الرطوبة بلزمه قدر الاعتماده فلا يلزم
كما قال هذا قال ابو علي ان زياده الفدر يحتاج الى زياده السنه فاما
القاض فانه لا يشترط ذلك ونقول الشرط في لزوم الاعتماده ان يضاف
حدوث الرطوبة فاذا اصابها حرا كثره جزا من الرطوبة لزم قال
قوله في الدرره ليس فيه اكثر من ان يضاف له عاده نحن نقول بفتح وان لم
يكن كما نقول ابو علي كونه في الحزم من الاعتماده ان المتعليه ما
يولد من الاكوان مثل ما يولد الحمل وان يكون مخالفا للعاب
واحتمى بان النقل لو كان معني لكان كما هو بقا قليله كونه
بقا كثره لان الجميع حيز واحد ولو صح ذلك لكان بفتح ان سقا ما عجله
فيم من الاعتماده ان يفتح ان يزيد نقل النقل وهذا ما سدد والجواب
ان الاعتماده في لزومه يحتاج الى ان يضاف حدوثه حدوث الرطوبة

وهذا لا يوجد في الفعل من الاعتماده ولذا لا يلزم واحد بان
نستقنا ما لا يفتح ان ذلك يرجع الى نفسه لا الى مقارنه غيره
له فلو كانت النقل معني بفتح ما كان من حفته فلما لم يفتح ما يفتح
من الاعتماده علمنا انه ليس بمعني والجواب ان ما قاله غير
بل ذلك موقوف على الدليل واحد بان ما وجد وفتح على النقل
ولا مانع من حوده في الثاني والجواب ان ما قاله غير بل يقتصر
ذلك الى صر من منقلا ما يفتح وحده في الثاني من وفتح مقارنه غيره ومما ما يفتح
وحده في الثاني لاجل ما يقارنه فالاول يجب وجوده في الثاني اذا لم يكن
هناك منع والثاني لا يجب حوده الا ان يقارنه ذلكا المعني على اننا نقول في الاعتماده
انه يجب حوده في الثاني الا لما منع وجعل اسقا حدوثه والرتوبه مع كفا
من نقا له واحد بان لو كان معني لكان نقا الحجر والحديد على ما هو
وهو غير نقل والجواب ان الحديد اسم لجسمه بخلافه واعتماده
فان اردت نقا الاسم مع زوال المعني فهذا محال كما لا يقال مع اسقا اللوز ملين
وان قال يجب ان يكون ان سقا هذا الجسم غير نقل نحن يجوز من ذلك
في اذراك الجوهر حاسن بن قال سحانا ومن سعيها ان الجوهر يدر كحاسن
بالصبر يدر كحجمه ويحرمه محل الحزم وعن النظام انه يدر كالحواس
الحسن وحكي ابو القسطنطين عن بعضهم انه لا يدر كشي من الحواس والاعتماده
وهو قول الحازر عن قوم انه يدر كحراس حواس ولا يدر كالتسمع دليلنا
في انه يدر كالعين ان الواحد من افضل من الطول والقصر والعظم
والصغر على طريقة واحدة عند الرويه من غير مانع والوجه الذي
نصت لهما يفتح اليه اننا نوجب كونه يدر كحكما اننا نقول من
السواد والبياض على طريقة واحدة عند الرويه من غير مانع والوجه

الذي يرفع الى ذاته كان مبدركا او لا يلزم الحركه والسكون لا ينفصل
 سبهما مع روال المانع ولذلك لا ينفصل من الحركات المختلفة كما ينفصل الألوان
 المختلفة ولا يلزم للاعتقاد ان عند لي هاشم مبدركا وعند القاض لا مبدركا انما قد
 لا ينفصل عنه وينبغي مع ارتفاع الموانع مع مماسته محله ولا يلزم الطوبى
 والعوسه لان عند لي على مبدركا وعندنا لا مبدركا ولا حتى قد لا ينفصل
 ارتفاع الموانع على نفسه في باب هذه الطريقة يعلم ان مبدركا حاسه المشر لانه
 ينفصل من الصغير والكبير والعظيم والتبر كما ينفصل من الجار والبار ودور انه
 مبدركا لمحل الحسره فاما الادراك بالسمع والشم والذوق فاما مبدركا به كما
 مبدركا شايه محل الحسره ولذلك قد مبدركا وان كان فيه ممتنع والشم والذوق
 والسمع فاما على الوجه الذي يسمع الصوت ومبدركا الذاهه والطعم ولا مبدركا
 وبطل هذه الجملة قول من يقول انه لا مبدركا شي من الحواس فاما البطام ان
 اراد مبدركا شايه من الحواس ما ذكرنا فصح وان كان اللفظ
 غير مستقيم وان اراد ان المستموم والمذوق والمشموع اجسام مستبين
 من غير اشتداد قولهم مستبين له والحركه المفترده عند لي على المحل
 عن لي العذيل انه لا يكون ان تراو ذلك تراو هاشم انه لا مبدركا بالحاشه
 وهو مفترد والكلام يقع في موضعين ان الحركه المفترده يقع عليه الدور
 والثاني ان الواحد منا تراو بالجابسه ام لا فاما الاول فلا تراو
 اذا هم الى عسر وبالاخص لا يخرج من ان يكون هو المراهي لان شئ الشئ
 مرسا يرفع الى ذاته لا الجملة ولانه لا يخلو اما ان يكون مرسا في نفسه
 فيتراه القديم سبحانه او لا تراو فلا يكون مرسا فاصطام عثره البعد لا يجعله

٦
 ٧

مرنا واما المساله الثانيه فالذي ذكره ابو علي السلام
 ان تراو الواحد منا اذا قوى شعاع بصره وهو الذي يخرج في كلام ابو علي
 واحتامه القاض وحكي الشيخ المزمع عن لي هاشم ان تراو بالجابسه
 واحتامه نانا اذا انفرد ولا ينفصل من الشعاع الذي هو اله في البريه فلم يصح
 ان تراو وان كان مرسا واحدا على يانا اذا قوى الشعاع فخور
 ان تراو من له الذوق اللطيف وان كان قد لا ينفصل من الشعاع ورا من تراو
 لا ينفرد وتسته على اي دور تراو فاذا اجاز ان تراو الله تعالى جاز ان تراو
 ولا ان عند المالك سعلو الذوق بحد حركه فذلك رذا يفرق ولا يقال انه ينفرد
 كسب من الشعاع لانه يقع ان يقال مثل ذلك في حركه من ينفرد حركه وان
 الشعل على شئ كان يري الملك دون غيره والمعان تراو الملك ببقوه شعاعه
 كذلك هو او قول الح العذيل يقول على ما قاله او هاشم لا يستحاله ان يقول
 الجبر ليس يراي في نفسه مستبينه الا ان تامل في خبر
 لا ينفرد احلا فالسطام وجماعه من الهلاستيه وذلك تراو مستبينه
 صاحب اوله من اثبات الحركه وكذلك مذهب صاحب كتاب السماء العالم
 والدليل على صحة ما ذهبا اليه وجهه منها ان ثبت في الحواس
 الموتلعه انما كذلك وهو التاكيف وثبات ارتفاعه مما حركى محركى
 الموتلعه وان التاكيف اذا رفع عنه استحالة عليه الحركه والاعتقاد بقار
 حيفت اعمالا لا حركى فان لم يلقم ان في هذه الاحكام
 تألفا فليست الحركه محتاج في هذا الموضع الى اثبات المالك لا اجرا
 قد صح انما عتمعه بالمجاهزه والاكون فيصح الكلام وان كان منى
 ان ثبت التاكيف كان اوضح وعبد فاما يبين في ما التاكيف ان هاشم
 مع على علس وهو التاكيف فيصم السلام فان قيل ومن ان

يبيح ابطال المالك والاحتجاج والمجاورة لانه ثبت حدوث الجمع وثبت
 ان القادر على جمع الشيء قادر على تفرقه لان القادر على الجمع قادر على
 يبيح في القادر لذاته او لا ولا هذه الاحتمالات تضاد المالك بعد تعليمها
 الواحد منها كالاشراق فلان بعد تعليمها عدم او لا فاذ است ذلك في
 يبيح ان يحدث المالك يبيح ان يحدث المفرق فيرفع المالك مسقانا لا يحزاج
 فان لم ولم انه يبيح ارتفاع المالك كله عن الجوهر وهو لا ولم
 ان وجوده مضمّن بوجوده من ان يفتق ارفع اجمعها وهي غير متناهية عندنا
 وليست الجوهر اما يتصور وجوده مضمّن بوجوده من ان يعلمه على صفة واحدة
 له في حال الوجود ولا يبيح كونه على ما لا لا ذلك الجبر كما نقول في الاكوان انه لا
 يبيح وجود الجوهر الا كونه كائنا لم يفتق في مكان وجوده مضمّن بوجوده ذلك المعنى
 فاذا لم يبيح اثبات حتم فيها لاجله كان مضمّن بوجوده المالك لانه ليس للجوهر
 صفة لا يحصل الا بالمالك كما قلنا في الشرح فوجبان يبيح ما سال عنه
 فان ما سال عنه ثابت فلا يبيح لوجه احدها ان اثبات ما لا يهايه
 له محال لان ما حصره الوجود يكون متناهيا وبعد ولو ثبت ذلك لكان
 من احده يبيح ان يرفع لانه اذا جاز احداث ما لا يهايه له جاز احداث
 ما لا يهايه ما لا يثبت من اضداده هذه الوجه لا يقع الموجود
 الا بها نقابله في العدد من اضداده فكيف والحال خلافه لان الجسم الساكن
 يستشون كثير من جهة القوي بطل سكونه بحركة تبيح لانه
 من حق الاجزاء الكثيرة في المكان يفتق بالجزء الواحد من حيث
 لا يفتق في منافقها المعقودون بعض فان لم يفتق اذا
 رفع المالك عن الاحتجاج ان سقانا لا يحزاج لانه لا يحزاج في

الحصة هو احداث المفرق الذي سقنا المالك بين ذلك ان ما استحال
 فيه ان يكون مولغا استحال عليه المفرق كما لا يحزاج وما يحزاج فيه
 المالك في المفرق والحركة كالاحتجاج فان ثبت ما قلناه فان
 قيل وهل الخلاف لانه هذا الفصل لان نقول فيما لا يهايه فيه انه يعلم
 القسمة والحركة ويبيح ان يكون الشيء واحدا فيقتصر بالمفرق اعدادا كبريت
 وليست ما سقنا من الدليل بان يبيح بطلان هذا او لا يبيح ان يعمل الا ما يهايه
 على الادله وقد صح انه لا يفتق شيئا من الجوهر الا في نفس الحال من ان يفتق
 كمرجع في الدواوينها في صحة يفتق ثانيا واذا افتق ثانيا او يفتق
 ابطال كل مال في المال لان الصورة واحدة وهذا كما نقول ان الجسم
 اذا كان في جهة لا يفتق كذا في اذ ارد اليه دليل اخر كان
 الجسم لو كان يفتق اذ اصور ما يعلو ودره يفتقها وحسب
 ان لا يبيح ان يقطع بعضه لانه لا يدر منها على قولنا الاول له نصف ونصف
 نصف ثم كذا في الدواوين ما لا يهايه له وما لم يقطع النصف الاول لانه
 في الثاني كذا في الدواوين فلا يحصل القطع السه لا انذار ولا اسهاوه
 وهذا هو الذي اوردناه في الدواوين على الطام وقال لو كان الامر كما اتفق
 لكان لا يبيح ان يقطع الدر من اول العمل الى اخرها ومثله بان نقول
 رجل لا يدخل دار حتى يرا فقله فما دام هذا الشرط حاصلا يقع
 المرفوع لانه كذا في الدواوين جبرر كذا في الدواوين علمنا ان علمنا كذا
 قال الطاهر في الطهارة فمريم ان هذا القطع ليس بمتصل بل يقطع
 بعضا ويقطع بعضا فقال زد في الفتاوى ما يقطع ويحسب بقطعه
 ما لم يقطع نصفه ونصف نصفه كذا في الدواوين ان السور والدر
 في هذا استواء ما يقطع كيف يقطع لانه ما لم يقطع النصف لا يبيح

يطرأ الكل على ان شئو خافه سوا فساد الطفرة على ما تبينه من
 ومثلوا امانه لوطت بلون محدث على جسر فاما يكون مضللا وعلى ما
 بقوله يجب ان يكون مقطوعا فان قيل انما يقع ان يقطع لا يقطع
 كما لم يقطع في ان لا يفايه له والمثبت كثر ان يقطع ما لا ينافي بافعال متاهبه
 وهذا لا بقوله بل ساقه زدت في الاحاله وهذا انوكس بالبراه
 وتوجب ان لا يحصل القطع من وجهين احدهما لا يترجع الى ان خيرا لم يقطع
 لا يفايه لها والثاني ان يفسر القطع لا يفايه له واذا كانا اعتمدنا في الدليل
 على حصول هذه الصفه في المقطوع مع فسادها وكف سيد البراه بالجاب
 مثال هذه الصفه في امتر سواه وذلك مثل ان يقول لو كانت القدم جنما لكان عذرا
 فيجاء بربان يقول ذلك لا يصح لان ذلك يودي الى حدوث قدم اخر سواه
 وقد دل شئنا ابو على على ذلك باننا قد ثبت حدوث الاحتمال والمحدث
 لا بد من ساهيه لفراع الفاعل منه وذلك بطل قولها انها بمنزلة الله
 وقد دل ايضا بان القول بانها لا ينافي يودي الى ان يكون الجبل مثل
 الحرد له ولا يكون عظم منها لان كل واحد لا ينافي الى حرد
 يتخزا وقد علمنا صرور من استحاله ذلك صححه انه يستحيل
 ان يقال ما لا ينافي احتمال ما لا ينافي وقد دل ايضا بان هذا القول
 يودي الى ان يصح ان يستطاع العليل على الحار حتى ينج ان يفسر حرد
 حرد له على التماثلت والدار من لان اجزائها لا ينافي ومن ان القول بذلك
 يودي الى ان الاعراض لا تتناهى وتوجب معلنا ان لا ينافي وان
 بفعل احدهما شئيا الا بما جاد ما لا ينافي وذلك بحيل احداث
 الافعال منها واذا صح هذه الالات اثبات الحرد وكل نوع يورد
 على ما يودي الى حرد يجب ان يحيل الحوائث عنه وهم معتقون

باستيا وصورون اشيا اكثرها غير متعلم ونحن شير الى بعض
 ذلك مما لم يكن تفهيمنا على ما تركناه احتمال ان الحرد
 لا في شئ امثاله وبذلك ما لم ينافي الاحتمال وهذه الحجات معار
 لا استحاله ان يقال هذه اليمين في التارة واحدة وهذه العون تحت
 واحده وذلك يوجب حرد الحرد والجواب انه لا ينافي شئ
 احتمالها هو عليه من الحرد ومن هذه الاحتمالات له ان جهاته
 يرجع اليها وان كان شئها ابو هاشم لا يمتنع ان يقال للحرد جهات بمعنى
 انه لا ينافي شئ امثاله واحتمالنا انه هو خطا لئلا اجزا مولفه وضع
 حردا على الطرزين فوق الحرد ونتم اذا القادر ان يلاق في فعله يهيم
 اعتمادا على التوافق ليقان على الحرد والوسط في ذلك يوجب حرد الحرد
 والجواب ان ذلك يستحيل لما فيه من حرد الحرد واحتمال غفرون
 في مكان واحد وكان شئنا ابو هاشم يحوز وضع حرد على موضع الاصل من الحرد
 على ما ينافي والصحيح ما قد مرنا لان ذلك يودي الى ان يمتنع الحرد ذلك
 فاستد يودي الى كون المثل من الكون صدى وان صرور من الفناء اذ
 احتملوا انا تصور حردا منقوصا سقط قدر من الطل حركات من الشمس
 البير يصف تلك الحركات بسقط نصف ذلك الطل ثم كذلك اذ اذ
 لو صفت حشبتان احدهما ذراع والاخرى نصف ذراع فهذا الذراع
 سقط من الطل ذراعاً البير الثاني بسقط نصف ذراع ثم كذلك اذا حرد
 بقول سقط حردا الذي سقط الاضطر لم يسقط الا نصف حرد والجواب
 عن الاول ان القدر الذي سقط يقضي سقوطه من الطل من الحركات قدر
 محصور ما يفسر منه لا يفتن سقوطه من الطل الله لما في ذلك من حرد
 الحرد وكذلك الجواب عن الثاني وعن جمع ما حرد حردوها

ارجو اننا نصور بزر امامه ذراع في وسطها احشده فيها جبل
 حشرون ذراعاً في راسه دلوا في سفلى البيز ومن الراس الى كتفه
 جبل في راسه حلقة والحلقة عند الحشبة في الجبل السفلى
 فاذا اخذ من البلوم من قعر البحر خرجت الحلقة من عند الحشبة فاذا
 بلغ الحلقة راس البحر بلغ الدلو ايضا فقطع الدلو من ثلث ما يقطع الحلقة
 فاذا اقطع الدلو حزن الان يقطع الحلقة نصف حزن والحواس ما بين
 ان اذا بلغ الامر الى ذلك الحزن يستوي في القطع واجه القطر
 النظام بان لا يثني الا والله تعالى قادر على ان يخلق كثر منه فوجب
 ان يكون كذلك في الصغر والحواس ان القادر انما يكون قادراً
 على ما يبيح ان يكون مقدوراً فما يتحمل كونه مقدوراً استحيك وصف القدرة
 بانته قادر عليه واضع من الحزن ليس مقدور ولا في الشدير وبعد
 فان عنده الحركة الواحدة لا يحزها وقد بلغت حد ما يتحمل ان
 يكون من حشمتها اقل منه ولا يبلغ الحركات في العبد الجبل الحزن ان
 نزيد عليه في بطل ما بال حشمتها ولا يجوز وضع الحزن على موضع
 الاتصال من الحزن من عند المخرج وقال ابو هاشم يجوز وجه القول الاول
 انه ثلثان الحزن لا يحز او في جواز وضعه على موضع الاتصال خربه فوجب
 ان لا يبيح وذلك لا لو وضعنا كذلك لكان الثلث من كل حزن من السلسلة
 اقل من حزن وثمان العلماء في بعضه على احدهما وبعضه على الاخر وهذا
 لا يجوز لانه يودي الى اخرى الحزن من وجهين وجه قول ابو هاشم والقول
 حطام مولف من ثلثة اجزاء وضع على الطرفين منها جزوان واذا القادر ان
 ان مثلاً فيا فلا حلوا ما ان لا يبيح او يبيح فان قال لا يبيح قلنا فما المانع والقادر

بقدر على القون والحرث ولا لانه لو لم يكن الحشبة الخط كان يجوز لاقبها
 وتكون الخط حشبة ليس مانع فاذا لا مانع ها هنا معقول ولا يجوز ان يحز
 الفعل على القادر لا المانع او ما يحز في حشبة المانع وان قال يبيح فاذا المانع
 فالحزن الوسطاني يصرف في موضع الاتصال من هذه الحزن من كل واحد من
 هذه من يصير في موضع الاتصال من الثلثة والحواس ان ها هنا لا يبيح
 المانع معقول وهو انهما لا يحز كان في حشبة كذا يحز في الحزن الحزن
 وضع حزن الا على حزن واستدل ابو احمد بعلان من اصحاب كيه هاشم
 بان قال لو وضعنا اربعة احرا طولاً ثم روي حزن من الوسط ثم وضعنا
 حزن في سوا العرجة اليسرى سقاف كل جانب من الحلال اول حزن ونصير الوسطاني
 في موضع الاتصال من الحزن لو كانا حاضرين ولا فرق بين ان يحصل الوسطاني
 هناك وحشبة حردان وهو في موضع الاتصال بينهما اذ لا يكون بعد ان يكون
 حصوله في تلك المحاذاه جائزاً قال وهذا لا يوجب حزن حشمة الوكان
 حزن من حزن والحواس من اصحابنا من قال لا يجوز ان يوضع في ذلك
 الموضع لانه يودي الى ان يفتن في حزن اول من حزن وهذا اذا سدد
 وقال ابو رشيد في المسئلة نظروا قد اكثروا الكلام فيها وفما ذكرنا
 فيمنه وجه اخر لا يهاشم انه لو لم يكن هذا الحزن ان حاضرين على
 ما هما عليه لما روضع هذا الحزن في المحاذاه التي لو حصل على ما هما
 عليه لكانا على موضع الاتصال لانه لا يبيح فارجعه الا ويصح ان يبيح
 فيما هذا المصير فوجب ان يبيح وان كان حشبة لان ذلك المحاذاه
 في كل المحالين فارجعه مسئلة له جميعه الحزن يرجع الى عشرين
 عند لي على واني ابيح وهذا احتياطاً القاطع وقال ابو هاشم يرجع اليه
 والا قرب الله خلاف في عبارة لان ما هاشم يربط بالجميعه بخبره

في وانواع على تركبته امثاله وقد اتفقوا في الموضوع ان الجوهر المنفرد
 انما هو له دلالة ولا يتصور ان يكون له حواشي
 لان ذلك يوجب كونه بمعنى قولنا الجهات الستة امثاله كونهان بلفظه
 فان قيل على هذا ايضا يجب ان يكون الجوهر الذي يلاقي
 الذي عن يمينه غير الجهة التي يلاقيها عن يمينه اذ لو كان خلافه كان
 يلزم حصول جوهر من غير واحد قلت لا معنى قولنا جهة ان غير بل يقيد
 كقولنا طرف الشيء يرجع الى عبره وهو جليل من الجوهر من فلا يمتثل في محاده
 واجبه جوهران مستلما لا كونهان ثقل الجزاء عند المشايخ
 وقال ابو شبيب كونهان ان القلب والادارة هو ان يظهر وجهه ويستر
 وجهه وانما ليس له جهات مستقيمة عليهما من ادور وقلب وجهه قوله
 لو احدثت صفحا من احز اعترضه طول بله صح ان ثقل او دار فاذا كان
 معزدا احاز قلب لا كونه اعتبارا المؤلف بغير المؤلف لا المؤلف له
 جهات وهو مخزى بخلاف الجزاء مستلما له قال ويصح ان يلاقي الجزاء
 ستة امثاله وبذلك تالف الاحكام وقال عباد لا يلف الا حركته
 الاجزاء كقوله واحد ويوم انه اذا هطلت خست له لا يكون مولفه والكلام
 يقع في موضعين احدهما ان وجود الجزاء المفرد يقع في الشا في انما يصح ان
 ان مالف مان بلفظه ستة امثاله اما الاول حكى ابو القاسم في المقالات
 انه لا يكون مثل مول عباد فالجواب على حوازه انه مقدر على وجوده
 ولا يحتاج في وجوده الى جوهر اخر ولا الى معنى يتعلق به جوهر اخر ومع
 وجوده مفردا وانما قيلت الحاجة الى جوهر اخر لانه ليس له ثقل

٢١
 يحتاج هذا الى اذا كان من ان يقال ان الحاجة الى هذا او هذا يوجب حاجتها
 كل واحد الى صاحبه ويوجب حاجته الى نفسه ولا يصح ان يحتاج الى معنى كل
 في جوهر لا يلف الا في الحاجة الى جوهر في وجوده اليه الا ان يكون الكون كله
 وان ما وجد في غيره لا يحضر له في هذا الجوهر حتى يصح وجوده
 واما المثل الثاني فالقاص ولا يصح القول في كونهان
 هذا الوجه ٧١ والجوهر ستة بالمرجع ليصح ان يلفه ستة امثاله اذ لو كان
 شبيه بالمدور لكان في ظل اقل من حيزه لا يكون والدليل على ان الجزاء
 سالف ان ثبت ان الجوهر احز الا حيزا وثبت الاحكام مولفه والمالك انما يصح
 هذا الوجه وشيئين من بعد ان المالك في هس له الجوهر شبيه بالمرجع
 وليس من مع عندها وقال بعضهم شبيه بالمدور والكلام مع في مواضع اخرى
 انه لا كونهان ثقل او الشا ٧ كونهان يكون مدورا او الثالث انه بالمرجع ان
 فالدليل على الفضل هو ان المرجع عاين عن الداه في الجهات وذلك
 بعينه وجود المالك في المثل على الفضل الثاني انه لو انما شبيه بالمرجع
 وكان شبيه بالمدور او مدورا لكان اذا ضم اليه ستة امثاله تقاس الاخر
 فلك اقل من حيزه لا يجوز له ان يقال انه شبيه بالملت لان المثل له احزفت
 ملته واكثر لا حركته ولا في من مثل من مع فيودي الى ان يكون قدرا المؤلف
 قدرا ما ليس المؤلف لان الزاوية التي اجمع فيها المثلثان مثل الزاوية التي
 هي غير مولفه وهذا لا يكون مستلما له الجزاء المنفرد كونهان
 لعله الاعراض وحكي ابو القاسم عن معصية ان لا يحله شي من الاعراض
 ان الجوهر انما يحتمل الاعراض لكونه محورا دون سائر
 اوصافه والجواب حاصل المحر فوجب ان يحتمل الاعراض وان
 الحز الواحد لا بد ان يكون كذلك لمعنى على ما بين في اثبات الاكلان

في جهة مع جاز ان يكون في حيزها ولا ان يكون في

واحتمل بانه لو صح حلول معنى لصح حلول شايب المعاني ولا بد
لو كان المصحح كونه محسباً للصحيح الجميع ولست بالصحيح الجميع الا ان في
الاعراض ما يحتاج في وجوده الى معنى فثبت في المحل فلا يوجد له معنى
الى العتراض الى الجوهر مستلزم له من اختلافه او فيما يصح حلوله في الجزء المنفرد
حكى ابو القاسم عن ابو الهذيل والاستحسان ان كبريه والقدرة كونهما على ان
يستند عن ابو الهذيل ان اللون والطعم والرائحة لا يحل له وذلك ان لو هاتم
ان كل ما احتاج في وجوده الى سببه او الى عرض احتاج الى سببه الا ان
ان يحل له فاما الاصل في مختلف كلامه فذكر في بعض الطبائع ما يدل
على انها كونه وجود في الحيز وذكروا في غيره انها لا يجوز وحكي عن علي بن
قزيب من مذهب علي هاشم قال القاضي الاعراض على مرتبين احدهما الاحتياج الى
محل كازاده القدر مستحانه وذكروا هينته والفتا والثاني احتياج
الي محل لم يستقم ففهم ما لا يحتاج الا الى محله وفيه ما يحتاج الى امر سواء فاما
الاول يستقيم ففهم ما لا يحتاج الى محل واحد كالاكوان والالوان
والبطون والارواح والحزازة والبرودة والظلمة واليبوسة والافتقار
ومنها ما لا يحل عليين كالتاليقات القسم الثاني الذي يحتاج الى امر
سواء محله قد قسم قسمين منها ما يحتاج الى بنية مخصوصة كالحياء ومنها
ما يحتاج الى هي وتقسيم كالقبرية والعلم والطوبى وما سئلوا في
والمحل واحد من هذه الاقسام موضع ذكر في غيره وبشراها هنا
الي حمله فان قيل فلم قلتم في الاعراض ما لا يحتاج الى المحل فاما
لان الذي يقتضيه وجود اللون في كونه كونه وهو مفترق كاحصائه
وهو مولف وهو كونه في جهة لان مصححه والموجب التحيز
ولا يحتاج الى المحل فان قيل ولم قلتم ان منها ما يحتاج الى المحل

والجواب لانه مناهضة السببه بطل ذلك الاعراض على طريق
واحدة وستقتضيه من عند ان السببه مستلزم له الاعراض على
لثمة اضرب مختلف ومتضاد ومقابل فالمختلف يجوز وجود حروس
واكثر في محل واحد كالسواد والظلمة والمقتضاد لا يكون
وجود حروس في محل واحد كالسواد والساو ومن هذا القبيل ما يحكي
محكي التصاد كالموت والعلم فاما المتماثل فيكون وجود اجزا كونه
في محل واحد عندنا وعندنا القسم الاكبر الا وجود جز واحد وسببته
في باب الالوان واحلفوا فيما حركته انسان فقال هاشم بن عمار
وحدث فيه حركتان وهو قول شيخنا وقال ابو الهذيل في حركته واحد
وعلان الاعراض عندنا تحيز وقال سائر المفسرين ان سبب ان يحركه
انسان معاً ولا بد ان سبب احدهما بالتحريك ان لو كان في حركته
واحد لكان مقدوراً ان يترك واحد ولا فاستد بطل ما قال ابو الهذيل
وما قاله ان الحركه يحرك فاستدل ان حركته كونه عقيب ضربه
توجب كونه الجوهر كانه في جهة وكل حركه يحرك هذه الضربة فلو حاز
ان يقال احراز السببه في حركته واحد لكان مثله في الكون وليس
كالانسان لانه اسم حمله مبنية به من غير وقت الى اما ان يقول
له حركته واحد في الحقيقة انسان في الحقيقة فبنا مفر او يقول بعلان
حركته واحد فقد سلم المعنى فان العرضين المتساويين يجوز حلولهما في محل
فقد سلم ما هرب منه فاما قول شيخنا فاعدا الوجه لانه لا مانع من
ان حركته معاً على انه لو لم يكن كما ان الحركه للمعان معني
ولما صار اليه فاما المعان فاما المعان فاما المعان فاما المعان
على الحركه المنفردة عندنا وقال ابو القاسم لا يجوز وحكي عن عمر بن

ان ان الحركه تكون عتبه واما يجمع حلوله في الجوهر الحيزه
 فكما يكون ان يكون في هذه المحاداه الحيزه يكون يكون في محاداه
 اخرى بالانقال اليه وذلك يكون كقولنا ستمحركه ولا ان المضي حلال
 الا عراض هو الحيز والحركه لا يحتاج الى المحل لان حكمها مقتضون على
 محالها فاذا كان حيزه محتملا ولا يحتاج الحركه الى محل صحيح وجودها
 فيه وانا اجمع ان لو كان له مكان صحيح ان محله الحركه واما في ذلك
 الحيز والحيز حاصل وان لم يكن مكانا لانه تعالى لو خلق حيزا مستقرا
 لم يكن له من كونه في محاداه ومقتضى به وذلك يقتضي كونه كائنا في تلك الحيزه
 يكون واذا جاز حلول الكون جاز حلول الحركه لانها من حيزه ولا ان من
 وقت على صحتها لعلها من العالم واما في حيزه هو به ستمحركه ولا
 مكان اذا ما منع من حركه ولا يقال عديم المكان مانع لان العدم لا يمنع
 اجماع ابو القاسم بان الحركه لا يعقل الا بقوله من مكان الى مكان
 منها لم ينعى مكان لم ينعى الحركه والحواشي قلنا هذا غير
 مستلزم للحركه كون نصيرها الحيزه محاذيا لغيرها كان محاذيا له من قبل
 او بحيث لو كان هناك حيزه لكان هذا هو المعقول من حاله فان قال
 انا احوذ حلوله فيه ولا اشميه حركه قلنا فاذا خالف في العبارة
 وكل معنى لاجله ستم الكون الثاني حركه اذا كان في مكان موجب
 ستمه وان لم يكن في مكان وسنبين معنى المكان من بعد مسئله
 واما كون حلول الجوهر من الكون وقال اصحاب الهوى كونه وكان الهوى
 خاليه منهم ثم تحدث فيما لنا في ذلك وهو منها انما هو عليه من
 الحيز محال وجوده لا في حيزه مع حوازي كونه في غيرها وذلك يقتضي

انه اختل باحدى الجهتين لعله تكافئ فكل حيزه حالها من هذه الصفة
 كذا لدم نعلم الصفة ومنها انه لو جاز حلول الجوهر من الاكران
 لجاز ان تشارك بعض الاجسام لا كائنا ولا متحركا ولا ساكنا وهذا
 فاستد ومنه ما اوردته ابو الهذيل على اصحاب الهوى في علة
 المأمون فقال ما تقولون اذا كانت الهوى متعبره عن الاعراض تحدثت
 فتمنا اما كان السابق للاحتجاج والافتراق فان كان السابق للافتراق
 كان يجب ان يكون قبله الجوهر متعبره ليقع ان يفترق بالافتراق
 ولو كان السابق للاحتجاج وجب ان يكون قبله مقتضى ما يقع ان يجمع ما لا يجمع
 فقال السابك مثل هذه الالزام غير مقبل نحن لا نقول ان الجوهر كانت
 موجوده قبل حدوث اول الاعراض فتمنا ولكن كانت معدومه وحش
 وجدت وجب معها اجدها وعندهم كانت موجوده معدومه عندها ثم حدثت
 فتمنا ملزم مشتم ما قلنا وقد استقصينا في هذا في اول الكتاب
 اجماع ما نذكر حلوله من جميع الاعراض فلهذا لا يكون قلنا
 ليس الجوهر صفة واجبة يحتاج فتمنا اليه سايرة الاعراض حتى يقال لا يكون
 منها بخلاف الكون لان الجوهر مع حيزه لا بد ان يكون كائنا واذا كان
 كائنا المعنى بما لا يكون من الصفة لا يكون من المعنى مسئله
 ومحذور حلول الجوهر من الكون وسابرة الاعراض ما خلا الكون ثم اذا وجدت
 الاعراض فتمنا وهي ما يقتضي الحيز منه ومن ضده وهذا قولنا هاشم
 ومن سعة وقال ابو علي وابو القاسم كل عرض له ضد فالحيز لا يكون
 ومن ضده وما لا ضد له لا يكون منه وذلك ان جوهرنا شتم على ما
 حكاه القاضي في الحيز يد ان منى كائنا جوهر من محمدين لا يكون من
 المالكين واذا وجدت فيهما رطوبة لم يكونا من الاجسام فسلنا

ان الكوهر واللون غيران والقادر عليهما محاربة احدهما
وليس بينهما تعلق من وجه معقول نفسى استحال خلوا احدهما
من الاخر فوجب ان يصح خلوا احدهما من الاخر كالكوهر من التوادن
وجمع احصاء المعدورات بوضوحه انه لو لا صح ما قلنا والا
المشاكلات بالحاذقين ولاذات الى ان لا يمل المبرهنات ولا يلزم
جزء من الحوة لانه صح وجود احدهما مع عدم الاخر وانما قلنا
لحاج في وجوده الى شئ منها احصاء لمعنى يرجع الى المحل لا الى
لانج ارجاس الالينية واحترار من الجيوة ولا يلزم الجوهري
واللون لان بينهما تعلقا وهو كونه كائنا لا خلوا الكوهر منه فلكل
من علة ولا تشبهه في اوصاف العلة الا في موضع واحد وهو
قولنا ليس بينهما تعلق نفسى استحال وجود احدهما دون الاخر
فان ما نفعوا فلكد للنسابة بانه لو كان بينهما تعلق لم يخل من
اقسام الله اما ان يكون علوا حجة او تعلق احباب او تعلق يرجع الى الغير
ولا يصح ان يقال بينهما تعلق الاختياج لان الكوهر لو احياح الى اللون
لكان حاجته لا كالموجود حق بله اما ان يحياح اليه لوجوده او يحياح اليه
بصفته كونه في حال وجوده او يحياح اليه في حكم كونه في حال وجوده
فالاول كوجود الكوهر وحده وانه اولان **اللون** حري محرى المحل
والثاني كونه جوهر مختبرا كائنا والمالك كونه قايما
للاعراف ومعه ماله حى هو وجه ادراكها كاسير واما
القسم الثالث وهو تعلق لاجاب لا خلوم وجوده اما ان يقال ان
الكوهر يولد اللون كالا سباب او بوجهه كالعلة واما القيم

الثالث اما ان يقال ان فاعل الكوهر لا بد ان يفعل اللون لانه
اولا حيا وان احدهما صح احداثا حركا لوفرة فاذا انقلب
هذه الحق صح ما قلنا ونحن لنشير الى كل واحد على تنبيل الحاجان
ولا يجوز ان يحياح الى اللون في وجوده وحده وانه لا يلزم احياج
اليه لوجوده فلو احتاج هو الى اللون لاذات الى حجة كل واحد منهما الى
صاحبه ولانه لو احياح اليه احياح الى لون مخصوص لا محالة ان يحياح
الى الشئ وصده : ولا يلزم اللون الا بقول الكوهر في وجوده احياج
الى اللون وانما يحياح لكونه كائنا في كل جهة احياج الى لون محصور
ولا يجوز ان يكون محلا لانه لان اللون عرض فلا يجوز ان يكون محلا لانه
يودى الى ان يكون كل واحد محلا للاخر : ولا يلزم ان يحياح
الى اللون في كونه جوهر لانه حري في الوجود والعدم : ولانه
بوجبه حاجته الى الضدين ولانه لا بد من تعلق لاجل حاج
اليه فلا يعقل ان يكون لا يجوز ان يكون الحجة له لانه بوجبه حاجه
كل واحد الى الاخر وكان يجب ان يحياح الى صدر ان
اللون اسم لخاص متضاده ولا يجوز ان يحياح لكونه كائنا لانه
لو حياح الى اللون واللون والمطول الواحد لا يجوز
ان يكون لعلى ولانه كان يجب ان لا يخفى ان يتنقل في المكان
وهو ملون بلون واحد وان لا يسفل عليه الالوان وهو
جمعه واحد : ولا يجوز ان يحياح اليه لقبول الاعراض ومنع
مثله بحث هو لان ذلك احكام التخصر وقد تنال التخصر
لا بد له في ذلك ولانه يودى الى ان يكون قد الحكمة لعلى
التحيز واللون ولا يجوز ان يحياح اليه لكونه مبدئ كالأل

المدرك يدرك على اخص واصافه فترا على كونه محيرا كما يدرك
 مستاوان لم يدرك اللون ولا يجوز ان يقال الجوهر يولد اللون
 لانه ليس ثابته يولد بعض الالوان او لى من بعض لعدم احصاها
 ولانه اذا اولد لونا وحدا لا يخرج عنه وله اسطرلاب
 الجوهر علم اللون ولا العلة لا توجب الوجود وانما
 يوجد الصفات في بعض فلو كان سببا وعلة لا يستلزم
 الجوهر في لون واحد ولا يجوز ان يعمل الفاعل الجوهر واللون
 لانه يجوز ان يغير الداعي بخلاف الحال ولا يجوز ان يكون الجوهر
 مهيئا لانه لا يمكن ان يكون الجوهر نصفه القدرة دليل اخر
 ولا بد من ان ماهنا احتمال ما خالفيه من الروائح والطعوم وهو
 الهواء وظاهر العسة اذ لو كان فيها طعم ورائحة لا دركناه ولا مانع
 وان اللون لا يوجب المحال لانه اختصاصه بالمثل فهو كالصوت
 وكما هو حلو من الصوت كذلك الالوان وسن من بعد ان الصوت
 لا يحتاج الا الى المحال دليل اخر ولانه لو احصاها الى حزم من
 السواد لا يحتاج الى ثابته وانما او حزم حاجته الى الاول
 قائم في الثاني فوجد حزمها لا يسهل وقد فاسد في واجبه
 او على بوجه منها ان المحل يحتمله فلا يحلونه كاللون ومنها
 انه لما لم يحز اجتماع الالوان فيه لم يحز ان يحلوه الالوان
 لان سببها احدها كاسيها لداخر ومنها انه لا بد للجوهر
 من هسه براعيلها وهي لونه ومنها انه لو الالوان الجوهر
 لما صح ادراك الجوهر من بعضه من بعض ومنها

في نسخة
 من نسخة
 من نسخة

انه لو خلا كان لا بد من هسه يكون عندكم فالاعتراف كان يجب
 ان لا يكون بلون اخر لان ما عليه الجوهر في نفسه لا يغير
 ومنها ان القادر لا يخلو من الاخذ والترك لمعنى جمع
 الاحتمال كذلك ما يحتمل فيه ومنها انه اذا وجد في اللون
 لا يخلو منه وكذلك في له ابتداء اذ لا معنى لصل بينهما ومنها
 ان الجوهر يدركه مستا ويدركه روي ونفصل بينهما
 وقد الفصل يرجع الى اللون ومنها ان الالوان دركناه والالوان
 فيه ثم ادركناه وفيه لون فاما علم ان ادركناه عما ادركناه
 او لا والى لا يكون غير النفسه في الجواب عن الاول
 اننا ان الجوهر صفة لا يخلو الجوهر منها وتلك الصفة يكون
 لمعنى وهو كونه كائنا وليس الجوهر صفة يحتاج فيها الى اللون
 ولذلك اصرافه والجواب عن الثاني ان حلوه فيها
 كاجتماعها معس لانه لا يجوز اجتماعه للمصاد ووجود المتضادات
 لا يصح وعدم المتضادات عن المحل صح وقوله انه يستبعد
 ان اراد من جهة العادة ذلك لا يوزون ان اراد من جهة الدليل
 فوجب ان يورد والجواب عن الثالث ان الهسه
 في اللون فكذلك يقول لا يجوز ان يدرك الا وفيه لون ونحن فيها
 محال فان قال لا يمتنع قلنا دعوا اخرى لم قلت لا ادراك
 يقول بالى على اخص واصافه في الجواب عن الرابع انه دعوى
 وعندنا صح ادراك الجوهر وان خلا من اللون ومنها
 والجواب عن الخامس ان عندنا ان القادر

قولنا غير هرب والافضل لنا اذا راى راي ولا لونه
والجواب عن السادس ان عندنا ان العاد مخلوق لا يخلو
والمرء فلا يستلم وان شئنا فلهما يعلق فوجب ان يمس
وجه المعلق من الجوهر واللون والجواب عن السابع
لم قلت انه اذا لم يخل منه بعد وجوده وجب ان يخلو منه
ابتداء والمعنى فيه ان المعنى اذا كان باقيا لا ينفك الاضرب
فاذا وجد اللون وهو باق وصبره لون احمر فلا يخلو منه
خلاف لما ابتداه والجواب عن الثامن ان افضل من ادراك
لا خلاف طريق ادراك الا ترى ان الواحد منا يفضل من ما يعلمه
بالخبر ومن ما يعلمه بالادراك وان كان العلمان مثلين لا خلاف
الطريق لذلك هذا والجواب عن التاسع اننا عرفنا
لان في الحاله الاولى ادراكا شئنا واجدا وفي الحاله الثانيه
شئين منزهة لو ادركنا مشرة جوهر لومره جوهر من
فان قال كيف تصور حشم لالون له قلنا هذا دعوى
ولم لا تصور على انا اثبتنا شيئا لا تصور لان التصور ان
يشاهد مثلا لما اثبتته وقد اثبتنا اعراضا بالادلة
واثبتنا القدم وذكر ابو هاشم في البغداديات ان ما لا
لون فيه تشبه لما عبر وعلى هذا يتصور رويته
مسئله قال ابو علي لا باقية في الحقيقة الا الله تعالى
وعندنا في هاشم بوصف الجوهر كغير من الاعراض بالبقاء
حقيقه وجه قول ابو هاشم انما يستلزم للباقي يكون

باقيا صفه زايده على وجوده وانما المستفاد بذلك ان وجوده
غير متجدد بل يفتقر لشيء وسر ما يتجدد وجوده وهذا
المعنى يوجب في الاحتسام فوجب ان يوصف بانها باقية بوصفه
ان الاشياء وضعت للقوايد وهذه قايده معقوله
وان كانت ترجع الى الوجود كما يقول المجرب هو وجوده اول
والمعتاد وجوده بعد ان كان موجودا من قبل وان اهل
اللغة احسن واكثر الالتم على غير القدم شئنا ونفهم المراد
بظاهره كتابه الاشياء وجه قول ابو علي ان الباقي ما لا
يكون عليه الفناء وهذه الصفه لا تنفكها الا القدم شئنا
وفما ذكرنا جوابا والوصف غير مستلزم مستلزمه
قال والعدم في الحقيقة هو الله تعالى فقط فلا يوصف عنه
هذا قول ابو علي واجد قول ابو هاشم واخبره القاضي
وقال ابو هاشم يجوز وصف عنه بان قدم اذا تقدم وجوده
دله في جواب السدس وجه القول الاول ان
الوصف بان قدم ضد الوصف بان لا يحد فاذ كان له اجسام
ولها اعراض محدثة اسمها ان يوصف بانها تقدمه فصار
ذلك في التناهي كالوصف بالوجود والعدم وان معنى قولنا
ان تقدم ان لا اول لوجوده وهذا يخفى بالعدم ولا يقال
ان يوصف للمالعة في التقدم ان المالعة مع فها مع
المراد كقدر وعلمه والشيء في وجوده لا يصح ان يكون له
لو كان للمالعة لكان يصح ان يوصف بانها عتق وجه

القديم وحوار بقائه وحسن وهذا المعنى موجود وان كان من حيثها
 من مقدورات الذات القدر وانما لا ينفصل عنها الا عاده بمعنى يرجع الى القدر
 لا الى ذلك السبب وجه قول الله على انه لو جاز الا عاده عليه لما كانت
 لحسنه وكانت كونه الا عاده علما هو مقدور لنا ايضا لا استحالة
 ان يكون في الحسن الواحد ان يعجز في بعضه الا عاده ولا يصح في بعض
 هذا كما يقول في المقام من مقدورين فيلجأ على المقام من مقدورين
 لما ذكرناه لما علمنا ان الا عاده مستحيل على مقدورنا وان كان
 مما بقي كذلك من حسن ما هو مقدور القديم والحوادث ان ما يرجع
 الى الحسن لا يختلف مثله هذا وعاشا كما يقول في المقام لا يختلف احوال
 الفاعل من فيه فاما اذا كان المانع لا يلزم معنى يرجع الى القدر
 فيكونان مختلفين مثله هذا وعاشا كما يقول في حاشية الفاعل الى الا
 فيكونان مختلفين مثله هذا وعاشا كما يقول في حاشية الفاعل الى الا
 واذا ثبت هذا فانما لا يكون الا عاده علم مقدورنا لا يندرج الي
 القدر فاذا كان على قدر الذي لا يندرج ان يعجز وخامستها اذا كان
 متولدا عن سبب هذا على قوله على لا يصح لان عنده الله على
 لا يفعل بالاتباع ويجوز له ان ينفصل عن القول الذي يقول ما يفعله
 لسبب كونه ان يوجد له سبب ليس هو ذات شرط بل كما علمنا
 انه قول الاخر والقول الاول للقاصي بشرط ان لا يكون متولدا
 عن سبب لا يقع انما قلنا انما اذا كان السبب لا يقع لا يجوز عليه
 الا عاده لا ينفصل عن وجوده الا بسببه

فاذا لم ينفصل عاده السبب لم ينفصل عاده السبب وانما اذا كان متولدا
 عن سبب لا يكون عاده انما هو قول القاصي الذي يرجع اليه ذكره
 في مختلف السبب وعن من لا يكتب والوقت كونه في المعنى وعن
 انه اذا كان السبب يبقى كونه ان يعجز قوله الاول والجملة فيها
 السبب الذي يبقى هو لا يعتد باللازم ومن حقه ان يكون له سبب
 في كل وقت غير السبب الذي يكون في وقت اخر ولذا لا يصح ان
 متولدا عن سبب واحد في وقت واحد من حسن واحد من شأنه هو ان
 ذلك مستحيل المقدور ولو تعدا عن الواحد لما احصى مقدورات القدر
 فاذا صح في مقدورات القدر ان لا يقع علمها الا عاده كذلك سبب
 الاستسباب وكان السبب الثاني اذا كان يتولد في الوقت الواحد
 العاشر قوله في الثاني واما الله فانه عاده في الوقت العاشر مع الوقت
 الذي يليه فانه تولد السبب المتعلق به في العاشر فوجب ان يتعلق
 مستببان سبب واحد في وقت واحد وهذا لا يجوز لما ذكرناه
 وسواء منها ان من لا عجزا عن ما يقع وعند اي القسم لا يقع فمن حيز عليه
 التقاض لا عاده ومن قال لا يبقى لم يكون مستبعد ذلك في باب الاعراض
 ولا يقال لو جاز عاده بعض الاعراض جاز عاده جميعها كما هو ظاهر
 لان الحواضر مفرقة في العلم التي اجماعها يقع ان يعاد ولا اعراض
 مختلفه ولذا لا يحسم اختلاف الحسم فيها مستلزم الحواضر
 لا يكون محدثا لجملة ولا معاده لعله عند استراضنا وقال
 ابو الهدى المحدث محدث باحدث والمعاد معاد عاده والفاقي

السبب ما والمسبب
 ما لا يقع من
 ما لا يقع من
 ما لا يقع من

فاني ما نسا والناقي باقي بسفده والكام نفع في موضعين
 احدهما ان الوجود والحدوث لا يكون لمعنى والثاني ان الاعاده
 لا يكون لمعنى اما الفصل الاول فالله ليل عليه وجوه منها
 ان المحدث لو كان مجردا لعله لم يخل عليه من ان يكون معدومه او
 موجوده ولو كانت موجوده لم نقل ان يكون محدثه او قديمه ولا يجوز ان يكون
 معدومه ولا قديمه لانها لو كانت كذلك لكانت اول العبرم
 المعبدوم كما اول الوجود القديم ولو كانت محدثه فقد كانت اول المعلوم
 فيما له احتياج الي العله فيجب حثها محدثه ايضا العله وذلك يودي الى ما لا
 يهاهيه ومنها انها لو كانت محدثه لعله كانت العله محدثه واذا كانتا
 محدثتين فليست احدهما اولي من ان يكون عله والاخرى موعولوله من
 ان سلب القضية وهذا فاسد ومنها ان الاعتراض محدثه فلو كانت
 المحدث معنى لوجب ان ينفرد بها ولا يصح ذلك او نقل
 لا يصح ان يكون محدثه لان استحالة المعلوم توجب استحالة العله
 ومنها ان ثبت ان من حكم كل ذات ان يصح ان ينفرد احدتها
 عن الاخر على بعض الوجوه والا لست الذات بالذاتين ولو كان محدثا
 لعله لجاز ان يوجد محدثا ولا يوجد العله فيكون غير محدث
 وهذا فاسد احسنا اذا جاز ان محدث ومحدث لا يحدث
 فلا بد من اولها لانه وذلك هو الفاعل فاما الفصل الثاني
 فهو حدوث من جهة الفاعل مقدم وجوده لاخرجه من ان يكون

جاد فاني قلنا في الحال فاذا استبان المحدث لست محدث اصله
 الاعاده ولا انه لو لم يقع اعاده لعله لما صح حدوثه استرا الا يعلم
 وقد ثبت انفسا كمن قال ان الله تعالى ان الله تعالى ان الله تعالى
 عليه وقال ابو علي بن ابي حمزة الله والقاضي محمد بن ابي الحسن ان الحيز الواحد
 كان فيه اعتمادا على محب هو به اذا لم يكن هناك مانع والمانع من هو
 هو سكون مكانه اذا لم يكن الحيز الواحد لا يحدث ان مما من الحيز الواحد
 مما يحته ولا مما من الحيز من ذلك معتمدا في المنع من هو به ما عليه ذلك الحيز
 دون ما عليه عجزه فاذا وجد فيه من السكون ما يصادم نقله او يرد قاز
 مكانا له ولا يختلف في ذلك ما لم ينفرد والمتصل وان الحيز اما متصلا
 بما فوقه من حيز من السكون ما قام بعلمه فمتنع من الهوى استنوا فيه
 الحيز واكثر وجه قول لي هاشم ان من شروط المكان ان يكون اكثر
 ولذلك لا ينفذ الصنف على الدقيق وكان المكان انما يمنع من الهوى
 بكونه احدا السكون والسكون بكونه اكثر احدا المانع فمما ذكرنا
 جواب مساله الحيز من كمن من الجواهر وحكي عن الجاهل وضرا زانها
 اعراض الفضايل حثما يحتمل الاعراض قال وهو اعراض لا يخلو
 الحيز منها كاللون والطعم وعجزها ان الحيز الواحد ان الجواهر والاحكام
 لم يحتمل من اعراضها عجزها الحيز صفة يحتملها من عجزها وهو
 كونه محسوسا او قدسنا انه يحتمل ذلك لما هو عليه في ذاته فوجب ان لا يصح
 ان يكون الحيز عرضا ولا ان العرض جوهر او ان هذه الاعراض
 لا تتصل وجودها في محل لما فيه من سلب حثها فلا يجوز ان
 يقال الاعراض محتملة لا في محل مقصود جواهر ولا انه لو كان في البدن
 وجودها لا في محل الحيز ان حدوث كل حيز منها لا في
 محل وان كل صفة محتملة على الاحتمال في الله حال حدوثها محتملة

بلغ

عليها في الثاني وفي حال الاعادة فلما استحال في الثاني استحال في الاول
ولا بد لو حاز على الاعراض ان يجمع مضيق حواجزها ان يفتقر الجوهر
مضيق اعراضا لان كل ما حاز عليه الاحتجاج حاز عليه الاقتراف فاذ
احقق لاجل الاقتراف بان يضيق عراضا وان احتجما عما يتصور حتم لا يخلو
من وجوه بلنة اما ان عتقها المحاور لو غلبت بعضا في بعض او ان يجمع
في محل واحد ولا ريب في العقل والاحتجاج بالحق وبقضية احتجاج كل
واحد بالحيثوان قال بالثاني اذ الى ان بعضنا بقراءة له لوجيز وان
قال بالثالث فقد علمنا ان الاعراض قد حصلت في الجوهر ولا يصير اجزائا وان
الجوهر لو كان متولدا لكان الذات بصفتين مختلفتين فاذا اطرأ الضرب
لودكب الى ان يقع موجودا معدوما وهذا مستحيل **علم**
لا يجوز الطفرة على الاحتمام وقال النظام بالطفرة انما في ذلك وجوه احدها
انه لو صح الطفرة ليجب من الواحد من ان يستقل من مكان الى مكان من دون
قطع ما بينهما وما شئت ومحاور نحتاج في الوقت الاول بمكة وفي الثاني باليمن
اذ لا مانع منه وهو مباح في هذه الاماكن التي ولنا اليه ادعاء استحالة
ذلك علمنا مستناد القول بالطفرة وممن انما كان يجب ان يضحى بها
ان يحصل دوران الحداز وان لم يخرج من الباب فان لا يكون الحداز وثنى
من الاحتمام ما يغا كانه لا يترقبه ولا يقطعوه وهذا مستحيل ومنها
اما لو صنعنا فلما على عمل وسود بالعلم ثم قطعنا من اولها الى اخره وجب
ان لا يتوحد جميعه بل يجب ان يتوحد بعضه وهو ان يتوحد ما يقطعوه
دون ما يقطعونه ولا يقال الجبر ما يجمع ومن حكم المانع ان يضل بعضه
بعض وان كان منفصلا لان المانع انما يضل اذا كثر فاما اذا قل

لا يتصل ويوجد فان المانع انما يتصل بقطع المانع ومكان يجب
ان لا يجمع ان يقطع فلا يتصل وسواء انا قد علمنا ان الجواب مانع من
الدوب ولا وجه في منعه الا ان سماعنا لا يبعد الحداز الى الماواه
ولو كان القطر صحيحا لكان يجب ان يقطع في سرعة عينا حتى يرى
وز الحداز في متبادر ليل على نعه ما يلبسها واحسن النظام
بوجه من ان سماع الشمس طبقا على الكون الى منها سقبط الشعاع
في التثنية انه يدعى عن التثنية ولا وجه بوجه ليل سقاء الا الطفرة ومنها
انا يعلم ان طول الشمس في اقل الاوقات بحركتها في علمنا ان الشمس
اصغافه في ذلك الوقت ولا وجه للموه حركته الا ان يقطع بعضا فيقطع
بعضا ومنها انما تعلم ان الواحد من ان يرفع طرفة الى السائر التواكس
بعده ولا وجه ليقود الشعاع اليه الا الطفرة والا كان يجب ان يراعى
زويت له ومنها ان الرقاع في حال دورانه في الوقت الذي يدور الدور
المحيط به باطراف الرجامع علمنا انما اعطى من اية القطب كسروا
وجه ليجزئها مع كسرها ويطعها لذل المجازات الكسرة الا طفرها
بعض الاماكن ومنها اننا لو استندنا خشية الى حاد طم حدنا اسفلها
من عند الحداز وحناها منه ابقا في الوقت الذي يحركها استقام
مقدار ذراع يحرك من اسفلها اكثر ولا وجه لذلك الا الطفرة ومنها
ما ذكرنا في مسئلة الجز من يرفع سطحها خشية ويستبد في الحثية
حيلا فيدلووا دلها الى الماء شدة بنا حلقه في حبل اخر وجعلنا الحلقه
في اصل الحبل الذي على راسه الدلو ثم يرحل الدلو في الوقت الذي يحرك
موضع الحلقه ذراعا يحرك موضع الدلو ذراعا ولا وجه لذلك الا الطفرة

والحرارة عن الاول وهو حدث الشفعا ح والكرة فان
احتجنا اجابوا اجوبه كان ابو الهذيل يقول الشفعا ح عن مفسدهم عند
الطريق لا انها تطفر وكان مشايخنا البعبه اذون يحسون ان الشفعا ح
لا يخرج من ذلك الطريق يقبل لهم لو كان الطريق مستقيلا لا يكون فيه خلل يطبقون بقاوا
لا يخرج الشفعا ح منه قال الشيخ ابو علي رحمه الله ان الشفعا ح يفرق فلاجل
تفرقه لا يرى وهذا الصبح الاجوبه وما قاله ابو الهذيل لا يصح لان الشفعا ح جسم
الا انه روي لو حاز فيه ان يقال عرض حاز في سائر الاحكام الرقيقه قال
الشيخ ابو محمد والاباد والذوق عندي ان ما الهذيل يريد بقوله الشفعا ح
عرض يقتض في ذلك الجسم وانما اراد الضياء الذي فيه والله سبطل عند الطبق
على النرم فان كان هذا متزايدا فهو اقرب من الاول وهو فاسد لانه ليس
ها هنا ما يوجب بطلان ذلك العرض الا ان لقائل ان يقول ان ذلك العرض
لا يقع او يقول خلق الله فيه طائفه مطلقا صوفيا محروا البعد ادين
معبر سديد لا انه لو حاز ان يخرج الشفعا ح حاز ان يدخل ايضا فوجبان
مع الصلوه الماده بعد التطبيق ولم ان يحسبوا ان يكونان نقالا يخرج ولا
يدخل كمن جعل المائي حرق حده مخرج بالبرسم ولا يدخل الما فمنا
ولهم ان يقولوا ان عتق من علمنا النظم ام هذا اعترضنا عليه عن مثل
ذلك في الطفره فتقول الذي وجب طفره عندك دفعه هو الذي وجب
احراجه عند ما احوال عن الثاني وهو اذ كان من مخرج
الطل انا لا اتم ذلك لان عند ما تقع مدر من الطل يقطع الشمس
لمتافه كسره ولا يقع لصل حر حر من الطل ففي اقل الاوقات

لا يقع شيء من الطل بعد فان في حرركات احراز الطل ستمات
ولهذا لا يصح ما ذكرناه بطفره الحوائج عن الثالث ان شفعنا عن ستمات
نصيبا التواكب فمستور ذلك كالشفعا ح لنا فذلك براه لانه لطفره
كما نقول انه حرك كالعبد مخرج مضرب الدرع اذ لم يخر له يد والحوال عن الرابع
انه يقع في احوال حرركات الدائرة القطبيه ستمات لا يقع مثل ذلك في الطر
و يحصل فيها انقطاعا لا في احوال حقيقه والحوال عن الخامس وهو
الحشيه المصوبه وعن السادس وهو البير والبولومت مثل ما ذكرنا في الزا
وكذلك مثل ما ذكرنا عليك من مثل هذه المنايا فقتل عليه ان
منها كونه لا يحتاج في وجوده الى مكان بخلاف الا الى القسم
لنا اما استدلنا بتبعنا ابو هاشم في العسك حركات وجهين احدهما
ان حاجته اليه يوجب اثبات ما لا يحتاج اليه بيان ان المكان يكون حشا
محتاج اليه كان حركه وفارق حاجه العرض الى المحل لانه لا يودي الى ما لا
بناهي وثانيها انه لو احتاج الى مكان لكان عدم المكان يوجب عدمه
الا انه في ان العرض لما احتاج الى محل لعدم المكان يوجب عدمه ولا يقال البالكه
محتاج الى المكان ثم عدم المكان يوجب عدم البالكه وذلك لان البالكه
محتاج الى محله وبقا سبطل لانه فان قيل فلما احتاج الحشيه
الى مكان قلنا انما احتاج اليه لئلا تكون اذا لم يكن هناك ما يوجب بقاءه الا
المكان لانه لو لا الهوى واحتاج في تلك الحشيه بقره الى مكان فاما لوجوده
فلا مشكك له والحوال عن احتاج في وجوده الى محله او ماله كما نقول
الاعلا ستمه لنا ان العلم انما توفى في الشيء اذا حلت فيه اوقات في حكم الخلق
كما طلبنا في الحركه توفى في محلهما لا محلول وكما لعلم الذي يحرك في محلهما

كان الجملة كونهما حية متازكا في الشيء الواحد فلو احتاج الجوهر الثاني
 وجوده واحتاجت هي الى وجود الجوهر الاول الى ان يحتاج كل واحد
 الى صاحبه في حاجته الشيء الى نفسه وان العلة اما ان تكون قد مره او
 محدثة فان كانت قد مره وجب قدم معلوم لا يتأ وان كانت محدثة وجب
 ان يحتاج في وجودها الى علة اخرى مودى الى ما لا يدايه له فاما ان
 فلا تحلوا اما ان يكون جوهر او عرضا وقد يستلزم قبل ان الجوهر
 لا يكون في غيره وان الجوهر لا يحتاج الى ان يكون الجوهر وان كان عرضا
 فالكل كلام في الكلام في العلة فانما يحال فلو استدلوا به
 الاستثنا عن المحب وغيره والحوادث ما يبين ان قول الله تعالى
 وليثبت معلول علة مستلزمه الداخل على الاحتسام لا يفتح
 وقال النظام لا يفتح في ذلك وجوده من حيث ان احتقاص الجوهر بالغير
 في حال الوجود يمنع من اجتماع حيز من حيز واحد من ذلك لوضوح
 فنهما ذلك لفتح ان قول الله يدخل في جبل اسم ويدخل الحسم في الحسم وبعد ذلك
 علينا على طريقة واحدة بدلا على استحقاقه ذلك عليه بوضوح
 بعده بغيره لا تحلوا اما ان يكون لانا لا يقدّر على علة او لا يقدّر على
 الكون الذي يكون به في الاماكن وقد بدت ان كل الجاهل مقدور
 لنا وبعد ذلك علمنا ان العلة لا جللها مقدور ومنها
 انه لو جاز الداخل لما وجبت ان يكون الجوهر بالمحاورة وفي
 وجوب كونه دليل على فتا دما قال ومينما انه لو جاز الداخل
 على الجوهر لكان عجب ان لا يفسد الجوهر من الجوهرين ولو كان

سطر الطول الذي يعلم ان هاهنا جوهرين في جوهر واحد في العلم
 والقسمين من الجوهرين ما يدل على فتا دما قول الله ولا
 بلدم الا عراضا لا يمانع من احتجته في حيز واحد امكن له قتلها
 باختلاف موحيا منها واحكامها ولم يود الى ما الزمانهم ومنه
 لو جاز الداخل كادى الى وجود عرض واحد في محله وهو ذاتا فاستدل
 فان قيل فلما اذا استحال ذلك منها فليس لها عليه من الجاهل والليل
 عليه وجوده احد وان كل ما حصل فيه الجاهل امتنع فيه الداخل
 كالجواهر وما لا حيز فيه لا يمنع كالا عراضا وكذا ذلك على طريقة واحدة
 فعلمنا ان العلة هي التي يزعمها ان الذي يمنع الداخل عليه هو الجوهر
 فلا بد من امترجع الى الجوهر وصفات الجوهر وجوده وعينه وكذا كذا
 وبطل الاول ان يكون علة لان العراضا من وجوده وكذا كذا
 من احكام الجاهل فانه لا يمانع من ذلك فلهذا علمنا ان يمنع احتساب
 الجوهرين على ان يكونا الجوهرين من حيث ذلك يكون كونه
 ما نعلم ان حيزا يكون احتساب من حيث ذلك يكون كونه
 الا حيزا ولو صح الداخل لما صح ان يكون احتساب من حيث ذلك
 لو فتح في ذلك حتى تمت بعد زوجه اتره فانه لا وجه لذلك الداخل
 فليس اوله وعندنا فيه يكون خلا وملا مستلزمه ولا يجوز على
 الحيز او الواحد صفات الحيز كونه فادرا عالما ومن الناس
 يقولون منهم الكراهية ان لا يفتح ذلك لكان الواحد منها
 احبا كونه وكان لا يكون ان يمتد الحيز بازاوه واجله لان الاجزاء
 تكون منزهة لا حوا في بطلانها دليل على فتا دما قال وان
 الواحد من تلك العلة بطلت هذه القطار على طريقة

لا يمانع من ذلك
 كونه كونه
 كونه كونه

واحدة ولو ان هذه الصفات لا تقع على الحس والالوان اطلت
كالحرركات والصفات والالوان ولا يعتمد بوصفه ان لو كان ذلك
لجاز ان يقطع الواحد منها اربا اربا ثم يحس ويحس في استحقاقه
دليل على ما ولدنا والانا لو جاز ذلك لجاز ان يحس علم وحس
حس من الالوان كالحركة والصفات فلما لم يحس علمنا انه يوحس العلم
احس انما ان الحس لجلول الاعراض كونه محسرا ولا احصا من له عرض
دون عرض والانا اذا احس ارجلول بعض الاعراض جاز لجلول جميعها
والجواب ان امتناع ذلك ليس لجلول الحس لكونه يجمع الى الاعراض
وهو انما لا يجمع لجلولها في حيز والافعال المحسنة فان قال صفات الحس
فليس عشرة حيزه فادارة محسنة طانه مبددة كارهة متميزة
نافذة مبددة طانه وحسنا حيزه لصل فيما عداها لان الحس يجمع
الاجزاء متراة ثم واحد حتى يجمع ان يكون عالما واجدا ولان الحس يجمع
نصف هذه الصفات في الالوان فثبت وانما تسمى صفات الحس
لان الحس نصف مما دون الاعراض ههنا له عنداني
العالم حلا وملا وقال ابو القاسم العالم حلا ولا يحوز وجود جوهر من متباينين
لانك لا تسمى بالسان في ذلك وجوه متميزة انما يتان الجوهر في
وجوده مختف بحسبه بان يكون شائبا في حيزه فالحركة في الجوهر الواحد
ان يكون في حيزه وكذلك الجوهر الثاني كونه ان يكون في حيزه
اخرى وبسببها خلا ومتميزة ان كل واحد منهما يحتاج الى الاخر اذ ليس
احدهما بان يحتاج الى صاحبه او لم يتاخران فيحتاج اليه وهذا
لوجب حاجته كل واحد الى صاحبه وحاجته الى نفسه

اما متباينان في الزمان اشند الفتح وسيد دنا راسه على وجه ان لا يخرج
منه شيء ثم نعترا ما فيه انزه فانما يفتح ولو ان فيه خلا والاما متباينان
يقال يخرج منه بقوة الاله اذ لو خرج لا در كناه بالكف كما يخرج من
حزق ولجان لجب ان يخرج كل المفعول على المدرج ومنه كما
استدل به ابو هاشم ان الواحد من مع مصر قاز ورة ثم كمالها على
مستعد اليها ولا وجه لمضاعدا لما ١٧ انما صادف موضعها اليها
ولا يقال ان قبل المقوم ههنا بالمرص صا رهو احار او حركه الحار سرع
او محدث المال ودبه الى نفسه قلنا لو ادخلنا الفاز ورة في موضع
او انحام حتى حيث لم يضاعدا لما اليها فقلنا ان هناك حيز اخر متميز
ما اسدلت ابوان تخاف برعباس قال مني صديقا المسافر القاهر حيزه وجبا
لها بقية وانما ذلك لما فيه من الهوى يخرج مصطفا لما مضى وقيل
لومصصنا الفاز ورة ثم ادخلناها المسافر لسمع لها بقية لانه لا هو بها
وذلك في متميزا خلا ومنه كما استدل ابو علي لو كان العالم ملا لكان
معدن علينا المصروف لانه العالم ملا وفي فقد المعدن دليل على ما قلنا
ومنهم انما لو اخذنا زقا والزوا احد جاسده بالانحسار ثم سيد دنا راسه
على حيزه مع دخول الهوا فيه لا يمكن بعد ذلك جذب احد الحادس الاخر
واذا اخذنا لادن محض هناك حلا وانما الهوى بدو فليس لانه كان
لجان يجمع ان يغلي ولو بر با طاهر الذق فانه لا بد فلا الهوى وفقد الذمهم
شبه بان قالوا ليس الحواهر سقا سقا عند حيزه فلا بد من لاء
مقتال السر لخلق بلنة حواهر حيزه فلا بد من نعم مقتال ليس حيزه
الحوهر اذ لم يخلق فيه القاتان يعني والدمر بل مقتال علوم خلق

النفاس بالخرق الموشق كأن يكون فاما ان يقول بالحلا
كما يقول اول طفره كما بقوله النظم واحسن ما لله لوجار
كرو حوت من كالت سمها لكان لا يمنع ان يقال بان المتألفه
اقل مما بين حوت من اخر من او اكثر او منسأ ومن وما يقال فيه هذه الاشياء
لا بد ان يكون شيئا ثانيا وفي ذلك اثبات الملاء والحواد انا نقول
ذلك على وجه القدر وعلى معنى الاول فان هناك حواضر لكان اكثر
او اقل وهذا كما نقول لو خلق الله على جسمين جسمين أحسن
ان يقال ان الوقت من ٧ ول والثاني اكثر مما بين الثاني والثالث
او اقل وان كان لا وقت هناك ٧ انه يقال على القدر لو كان وقتا
لكان كذلك هذا واحسن ما للموشق ههنا جوهر من
مفترقين لا بد ان يثنى عند الادراك كونها مفترقين ولا يفي ذلك الا ان
مشاهد الخلل الذي بينهما وما ليس بوجوده لا بد من الحواجز
انما سارع فيما ذكرته لانه شاهد الجوهر من مفترقين لا شاهد
بينهما انما استأخرني ما انا وحدها سرافه الماء اذا سددنا راسنا
حين لم يدخل الهوى ومما ان الماء لا يخرج منها ولا معنى هناك غير
انه لا حدة في العالم مكانا حالنا لو كان هناك ريق فانه
خروج ولو شئت راسه خرج الماء وال ٧ يخرج في اول الحال ان
الهوى لما فيه من الاعتناء بالهوى يمنع ذلك القدر السبيل من
الماء ان يخرج فيقف الماء لرفع الهواء اذا رفع راسه عاونه
الهوى من اعلاه يخرج واذا كان اليقظ لا تقاوم الهواء المافرج

واذا كان ذلك المار متخافا عتاده انه توبد على اعتناء الهوى
يخرج واذا كان ذلك المار متخافا عتاده انه توبد على اعتناء
الهوى يخرج اجمعا ان الحام اذا مضى المحجره ساطم فعاه
واوجه لسوء الان الهوى يخرج عن باطن الغار وره مقفه فحد
الجم مكانا فخرج اليه والحواد لم يمت انه يخرج لذلك فلا
حد للملا وقد قال شيخنا ان اجزاء الهواء سسة والجم المحجره ساطم
ولم يمت الهوى لمحه فمما يما مقفه وحده بالمض احدث الله وعلى هذا
البعض الاشياء انفسه هتله الموشق ما اعلم عليه
غيره وقال ابو القاسم ما احاط بخوانبه وهذا الكلام مما يقع
في عبارته ومما يقع في المعنى فاما الكلام في المعنى فهو ان يقول
ما محنة هو الذي يفتق بقاء شكوب دون ما احاط به وهذا الذي
يزيدنا المكان وابوالقاسم خالف فيه واما العباره فهو ان اسم المكان
على ما ذكرنا يقع فاما الفصل الاول الدليل عليه بين لا يمت
اربع ما محنة احده وهوى ولواريل ما يمت فلم يعبر حاله وخال شكوب
واما الفصل الثاني فالدليل عليه ان الله لا يدعو بصوت
صعد الاستان بانه مكانه ولا يقال فيما علاه الله مكانه
ولذلك لا يقال في الفلسفة مكان الزاشر كما يقال للزاشر انه
مكان الفلسفة ولهذا اقال شيوخنا المكان هو ما اعتمد
عليه الحكم ونفى شؤنه لاجله ولذلك اذا علمت الفصل بعلاقة
لمستم ما محنة مكانا لان وجوده كعدمه ان يكونه سقي في
الحالين هتله ليس الارض مكان وقال بعضهم في مكان
وحكي ابو القاسم عن ابي الهذيل ان الدرع حسم حلقه هتله

حال لا بعد حال وحكي عن قوم انه لا بد ان الخلق خلتها في كل وقت
 حتما بعد عليه من سفيته وخلق عبثه لئلا يحدوا وقال بعضهم
 على طهر شمسك لست ابد لا تلو اما نقول لا يجوز ان يكون الا في مكان
 او نقول يجوز ولكن مع ذلك هي في مكان فان قال بالاول فواستد انما
 لو احتاجت الى مكان والمكان حتم فتحتاج الى مكان اخر فيؤدى الى ما لا
 ينابيه له وهذا محال وان ذلك المكان لا بد ان يخلق الله فيه سكونا
 حال لا بعد حال سوا في موجب الاعتماد الذي في الارض من الحركات
 فاذا هي هذا فمنا فعله في نفس الارض وموت فلا حاجة الى المكان في
 بان الجسم الثقيل من حقه ان لا يمكن الا على مكان والحواجب قلنا
 هذا دعوى ولم قال وهذا جاز ان تحسه الله على حال لا بعد حال
 مستلها الارض ساكنة وقال بعضهم ينهي ثم اختلفت شأنا
 فقال استجنا ابو علي يعلم سكوننا ضروريه ومن اصحابنا من قال يعلم
 سكوننا بلب العقل ولا يعلم ضروريه وهو قولك هاشم وذهب
 قاضي القضاة الى انه يعلم بلب السمع فاما ابو علي وذهب الى ان
 الاكوان والحركات والسكنات مدركه وما يدرك ففقه به العلم ضروريه
 وقد بينا في باب الاكوان فاما ابو هاشم فاستدل
 على انه يعلم سكوننا عقلا في الاسر وشان بالدر والمحر اذا ارسلنا
 من فوق العت ومن شئت على الارض قال لو كانت الارض مما ينوي ان
 كان لا يبلغ الذئبه الى الارض لدا لكانا حقيقه في حب الارض فحركاها
 وهو ما اشرع وفي وصولنا دليل على ان الارض لا تنوي قال القاضي

وهذه الاماكن ان يستدل به اذا قال المحال ان حركتها لا عليها
 سكنات فلا يمكن ان يستدل بذلك يمكن ان يحاب عن هذا بان
 الارض لو كانت تنوي الحيات حركتها تنو اليه عن كمالها
 سكنات اذا وجه المحال السكنات وهو الهوى لا بد كمالها من
 الاخذ اذ على سمت واحد يقع لاجل المنع سكنات في حال حركتها
 وهذا يصح على مذهب القاض لان عنده الثقيل والخفيف حركتهما
 مستتار بينهما خارج العالم لانه لا مانع هناك وقولك هاشم اختلف فيه
 فاما عند ابو علي فختلف حركتهما وقد ذكرنا ذلك المسألة
 في باب الاعتمادات واستدل القاض على سكون الارض بقوله
 نعل عمرك السماوات والارض من ان تدوا والامساك هو السجين
 وقال نعل عمرك السما ان يقع على الارض مستلها واختلفوا في
 علمه سكوننا فحكي ابو القاسم عن قوم انما وقعت لا في مكان وعن قوم
 ان الارض في وسط الفلك المحيط بها وليس بخد ارضا اولي ارفعها
 وعن قوم وعن جماعة من البعديين انما وقعت لا في مكان
 وعندهم الجسم لا يترك الا في مكان والاخذ از نوع حركه وحكي عن
 بعض البلاشفه انها طلب المراكز من كل جانب بطلبه ووقفت وحكي
 انها من اعز الى القاسم انه قال العاكس على الارض هو على علمها
 من كل وجه فلو حركت عن كل وجه حركت الى اعلاها وليس
 حكم المعتمد استقلاله بذهب علوا وحكي ابو القاسم عن قوم ان
 الارض موزعة من جسم من حركت شأنه الصعود وبقيت شأنه
 الهبوط ومراحمدا على الاعمال جميع كل واحد منهما صا حركه
 الذهاب فوقع وحكي عن قوم من حركت عن هاشم ان الحكم فربما منه

فاما اذا قال ان الارض تنوي حركتها
 فالحق ان الارض لو كانت تنوي حركتها
 لكانت تنوي حركتها في كل وقت
 والحق ان الارض لو كانت تنوي حركتها
 لكانت تنوي حركتها في كل وقت

وذهب الشيخ ابو علي الى انه تعالى خلق فيهما السموات
بحر حال موقوت واما سبحانه ابوهما ثم محو هذا الوجه وجوز
ان يكون نصف الارض تحت كل فيها اعتمادا لازم صعدا وفي البصر
الاخر اعتمادا لازم سفلا فمما في موقوت كذا في مقدورنا
اذا احدهما حلا والآخر من الشئ ابو علي هذا انهما تحت
صعدا من جهة ان يكون نصفا كالتساوي من شئان البقيل ان يحرق
الدوق وينفذ ذلك بالمعوى والمحزول ~~فلا~~ لا يعلم ان الصبح
ما قاله او لا واجاب ابوهما ثم بان احسب الدوق قد نزل به مسبح
من ان يحرقه البقيل كالمعوى المحترق في الزق الذي يحمل الاحكام القليلة
والله تعالى قادر على ان ينزل على هذه الخد من غير ان يحترق في ظرف
وبين ذلك ان الدعوى انما ينزل به ممدوح احدنا من السيرة في جهة اعتمادها
وان كانت رفقة والواحدنا كسف وزمانا فاعلم ان الاحكام العظيمة
واحد ابو علي بقوله تعالى ان الله مستك السماوات والارض واجاب
ابوهما ثم بان هذه السموات تحت الاعتماد ان خلقه تعالى فهو المستك
له في الحفنة فمما ان الوجهان في وجه سكون العالم وسرطان
ما عدا ذلك من الاثا ويل فاما من قال انه في مكان فقد ساء فساد
وانه يودي لي وجو دما لانها به او القول يستكر مكانا لجل مكان
اخر وذلك يعني عن هذا المكان فاما من قال ان الله تعالى احدكهما
مكانا حاله بعرجال فاستدلنا ذكرنا انه يودي الى ما لا يهايه
له وسعد فان ونا جسيم مقاسم كالمعنى فلم يصح ذلك فاما
قولهم انه في وسط القلح فمما لان ما فيه من الاعتماد اللازم
توجب حركتها الى جهة مخصوصة

فوجب ان تحرك تلك الجهة فقط فلو كان هناك متقا والاثا وعت
وهذا كما نقول في محزول في ما صعدا ان سعله فيها من الاعتماد المحاسب
من زال اوله من فانه تراجع ولا يقال بانه ليس بان تحرك في جهة اولي من
جهة وكذا لما التحرك صعدا لما فهمنا من الاعتماد اللازم صعدا وقد
بان ان حركاته في الارض اولي بان تحرك اليه ولا يصح ان يقال ان القلح
لحركاته انما من كل جهة منفق كما نفق الحسم اذا حاد به
قادر ان وذلك ان هذا الوجه ان يمنع على البصر على الارض
ومع صعدا من المحزول والشئ من كذا من ممدوح لان ممدوح العظم من الحركه فبان
منع ما دونها اول ولا يصح ان يقال ان العالم لا لا يحرك ولا يهايه
العالم حلا وسعد فان ذلك يوجب منع الواحدنا من الحركه فاما
من قال ان المحرك فوجه لا يوقل وليس هو عن المركز فلا يمكن سيرة الى
شئ وسعد فان ذلك ان لا يمكن من محزول في الحركه وقول القسم انه لا يحرك
لانه ليس في مكان على ساء فساد واما قوله ان القلح على عليه
من كل وجه من بعد الوجه لانه كان حين نقض الحركه في الحركه
السفل والعلو ليس يعرف ساء لا ولا ما يعرف ضروره وعن
بغير ضروره ان الذي حنا هو السفل فاما ما حكا به بشر
المعمر فمما ذكره ابوهما ثم وحمله هذا الباقى علمنا
بالدليل ان للعالم صاغا وان الارض من صنعوه وهو ساء فساد
كف قسما موقوت على السبع مسدله قال ابو علي الارض
مسطحة وقال ابو القاسم كبريه واليه ميل ابوهما ثم وزمانا توقف
فيه واليه ذهب القاضى وذهب بعض الاوائل الى انها ساء فساد

وبعضهم الى انما شية نصف كره وبعضهم الى انما صوري واكثر
 الى انما كره وهو مذهب ارسطو القائل انما شية
 ان شكل الاشياء لا يعرف عقلًا وانما يعلم بالسمع ولم يرد سمع
 يمكن القطع به على انما كرهه او مسطحة فوجب ان يدل علمه اليه
 نفع واجـ نفع ابو علي يقول في قوله والارض في شئنا فقولنا جعل
 لشم الارض في شئنا وبساطاً ودجها ونحو ذلك ولا من لو كانت كره
 في وسط القطر لكان بعد ما من شئنا الجحان بعداً واحداً وكانت
 كمنقطه وسط الدائرة ولو كان كذلك لكان الارض السمت عن الطلوع
 والعروب كما منا ان كره ماري عليه كره السماوات في احوال
 كلها المتألفه واحده فلما رأيناها في هاتين الحالين كره علما ان
 المتألفه ليست على السواء ولا منا لو كانت كره لكانت الملباه لا بدت
 في الجوار ولكانت مثل واحـ من قال انما كرهه بوجه مناهل كره
 عن ارسطو البين في كتاب السما والعالم ان ارض شدة الى المركز
 بالطبع ستلوكا مستويًا مالم يمتد بها وكان جيبان يكون بعد جميع
 النواحي من الوسط سواء والشكل الكاين على هذه الهيئة كره والجواب
 ان هذا كله دعاوي اولاً المركز لا عقل وثانيه ان قوله
 يحرث الى المركز غير مستلزم وقوله انما في وسط القطر غير مستلزم
 وان سلمنا ذلك فلم يثبت ان الارض من جميع الجوانب على السواء
 حوزت ان تكون بعض الجوانب اكثر من بعضنا اقل كما ان بعض
 الاجزاء اقرب وبعضها ابعد وبعد فانه يبي هذا على اخر كما

يطلب المركز وليس كذلك لان منهما اعتماد استقلاله
 هذه الخثرة احساري ام واجب فبطل الاول لان احدا الارض
 لا احتيازا لها وان كان واجباً فلا بد من معنى وهو ما ذكرنا من الاعتماد
 واحـ بطلوس في المحسني انما اذا انقلبت الى ناحيه الفرق من استبان
 لما يذوع من الشواكيب اسرع وماذا كان الارض كرهه ولبت اوله
 وهلا ولت ان ذلك لا ارتفاع الارض وانما فاضلاً ونوعاً فبطل حوزت
 ان تكون كذلك لمعد اقرب الفلك والنجوم واستدل بقاها ان ارض
 لو كانت مدورة لكان مطلع الشمس او اعلى اهل المغرب قبل طلوعها على
 اهل المشرق ولو كانت مسطحة لكان طلوعها على اهل الارض في وقت
 واحد والجواب انما كان كذلك لان هاهنا ارتفاعات
 وانخفاضات وحبالا شواهي فيستتبع بعض المواضع واحتج ارسطو البين
 بان الساتري في العز اذا زاي حله لا بد ان يرد حلالا بعد حلالا فبطل
 من المحرر ومن ذلك استدلاله سبط الماعلى لارض المستدير والجواب
 لم يثبت ان ذلك وهلا ولت لمعبره او لا انخفاض ارتفاع يرى كذلك
 واستدل ابو هاشم بوجهين احدهما ان الساتري في المحرر يرى له عم لم
 يره ومشتد برحم وما ذكرنا ان للماحده والثاني ان الدوران في شائين
 البلدان يكون وقتاً واحداً ولو كان مسطحاً والبلدان متباينه ما كان
 كذلك والجواب عن الاول ما ذكرنا وعن الثاني انه وان كان مسطحاً
 فهو ليس في جانب القطر بعده فاما ما استدلاله ابو علي فقال
 ان السطح في الكره العظيمه صح مستلزمه الفلك كجيب
 ان يكون مدار الجواجب لا غير ويجوز ان يكون جيباً في مدار الجواجب

بوضوحه انه لو وضع على طرف متصل ستم ذره ثم انزل من السهم
تطبع السهم عليها لتسرع حركته المصودة مستله قال
والجسم اذا تحرك فلا بد ان يخل في كل جزء طاهرا واطنا حركه وبقي
ابو الفهم عن له الهديل ان جميعها يتحرك حركه واحده اذا كانت
متممعه واذا انفردت فلا بد في كل جزء حركه لانه في ذلك وجه
متمم ان الحركه تخص المحل وطريق اثباتها بقية طوليها في محله وذاك
ان الذي يقتضيه اثباتها وجود الجسم في محله مع جواز كونها في غير حال
واجبه فلا بد من معنى وهذه العصبية ترجع الى الجوهر الحيزي لا للكونية مجتمعا
مع غيره واذا انت ذلك جيب ان لا يتحرك كل جزء الحركه فيه احتملت
او انفردت ومنها ان الحركتين في جهتين متضادتين ولو كانت حركه
واحدة نوجب كون حركتين في جهتين التامات محض وهي اجبه نصفه معص
وذلك محال ومنها ان كونها كاسا في جهات متضاده والعله الواجبه
لا يجوز ان يوجب صفتين متضادتين ومنها يقال هذه الحركه تخل في جزء
واحد او في جميع الاجزاء فان قال في جميعها اذ ان حركه الحركه وهذا
محال ولو قال في جزء او جيب ان يكون ذلك الحيز منفلا دون سائر اجزائه
وان يكون الباقي على ما كان قالوا يجوز ان يتحرك المحل حركه واحده
كما يجوز ان يعلم بعلم واحد ويريد ما زاد به واحده فليس العلم بتحقيق
الحيز قد صار الى كونه كالتسعه الواجبه في اوجده في بعضه جعل
كانه وحد في نفسه ولذلك لا يجوز وجود علم وجهل في حيزين
من العلب وليس كذلك الحركه لانها لا تحقل بالمحل بوجه ان الجسم

كذلك ان يتحرك سواء كان محتفيا او مفردا خلاف العلم فانما
اذا انفردت البداهه ان يقع كونه عالميا مستله الجسم
اذا تحرك حركه طاهره وباطنه وتلك احوال الجسم ان الحيز اذا تحرك فاما
حركه الصغرى العليا فاما احراز الوسطان غير متحركه لا العالم
تغايير مكانها وحكي عن قوم مثل مذهبنا وقلبي عن قوم ان يتحرك كماله
ولا يفصل فاذا اسالنا عن ذلك احلنا السؤال والسلام يقع في بعض
احدهما في المعنى والاخر في العبارة فاما في المعنى فهو ان يتحرك طاهرا
الحيز كما اخلد في ان الحركه قد حلت وان لم يصح ما دام الموضع بعد ان
محاذها لغيره واماني العبارة وسن ان ذلك ستم حركه ولا يخلط الطاهر
والباطن فالدليل على الاول انه قد علمنا ان الجسم متى كان بالصور
محاذها لغيره صارا محاذها لغيره في حكم باطنه لوزال الطاهر عنه في
ان حركته محاذها لغيره كان محاذها له في حكم باطنه لولم يتصل به الطاهر اقله
فاذا وجب في هذا الوجه ان يكونا بعين الحال عليه لمعنى ذلك الوجه
الاول بوضوحه ان الحركه تخله ولا يحتاج اليه ولا يعلق بها مكانه فلا فصل
بين ان يكون في مكان او لا يكون في ان ذلك يكون لمعنى حله واذا عبرت
الحال عليه وجب ان يكون حاله فيه وذلك او هاتم لوضح ما قالوا الوجبه
اذا طرأ الاثبات نفسه بطين او ما شاكله من سائر الاستبانه ان يكون
متحركا واما يتحرك الجسم المطلق عليه وذلك ان الواحد منا لا يكون
ان يتحرك ما اتصل به الا بعد ان يتحرك نفسه واما العبارة فلان
اهل اللغة سموها الطاهر وعنه بان يتحرك اذا حصل في محاذها

بعد ان كان في غير هاتين السهول من حله السواد استود وكل
موضع هذا حاله حتى محترقا قالوا الا جزا الوسطا منه لم يزل
عن موايد اولها التي هي وراي موايد ولا اعينها في المكان
انما المعبر ما ذكرنا من قوله قال انما ساني النار
حرارة وفي الشمس حراره وانما كانا كذلك لاننا نغلي خلقا منها
حراره ما مئة ولا مئتين ان يقال ان حراره ثلثهما لا يمتثلها وقال الفلاسفة
لا حراره للشمس ثم اختلفوا فمات هره وقال بعضهم انما هي
الانوار وقال بعضهم الشعاع ينعكس من الارض محدثا الحراره وقال
صرازيني حراره ليس فيها حراره ولكن النار تحترق الحراره حارة
بعد حال ما عاده قالوا ان فيهما حراره انما يدرك الحرارة
فيهما كما يدرك السواد في الزلجي والبرودة في الحميد كذلك
دافع للصرازيني بوجهه انه لو كان ما عاده كما قاله صرازيني لكان
يختلف الحال في حراره حراره مع قلة النار وسيل الحراره مع كثرة
النار ولما وجدنا الامر خلافه علمنا اننا قد استاده فاما قول الفلاسفة
ما بطل وانما هو هذا على ان النجوم خارجة من الطبائع الاربع وسواء انما
على فاسد وقد استاده قولهم وما ذكره دعوى لا يلبس عليه
والضياجتهم رفق بفضائل عن الشمس وحكي عن ابي العبدل انه عمر
لسان الهوى يعني اوزنه لا يحلوه الا ترى ان الضيا اذا
الصرم بق الهوى اسود ولو كان عرضا حله لكان يقع لمعارقه
الشمس ولان الضيا لو كان عرضا لكان يزدل بالصد وضده البواد

فكان لا يزدل الضيا ٧١ لصدور عن الشمس لصدوره ورواها في
الهوى استود ولو كان الضيا حله لما عاده استود او لما عاده علمنا
انما كالمجاوز والمجاوز انما تقع على الاحكام ولان الشعاع ينعكس
عن الحراره فيقل بالوجه فيرا الانسان نفسه وبعكس المانع
على الحدة ان والانعكاس الضي على الاعتراض واحد وان السواد
والسواد يعاقبان على الهوا كما يعاقبان على الشعاع والجوا كما
مسألة اختلفوا في الجنة في اول حال جدي وثه هل يكونان محترقا او يمكن
قال الطام هو محترق حراره اعتماد وهي التي تنما استكونا وقال شرا
من الهوى محترق هو شاعر وقال ابو العبدل ان يكونان يكونان يكونان يكونان
محترقا وقال ابو علي وابوها شرا بوصفانه كايين ولا بوصفانه شاعر ولا
محترق والكل لا يقع في موضعين احدهما في المعنى وهو ان المحترق في اول
حدوثه لا يخلو من اللون وان اللون ليس يحترق غير الحركة والسكون وان
الحركة والسكون ايمان واتعان على اللون وثانيتها العلم في
العائنه وان في هذا اللون هل ينما حراره او سكونا وسبب ذلك ما ب
الاكثر من مسأله اللون الطهور عندنا في الجنة والمحترق
مازكا منه ثم يظهر وكذلك السواد في الزجاج والعصق كالمز هو
مذهب اكثر المتأخرين البصريه والبعداويه وحكي عن صرازيني القول
بالسكون ما بطل وان ملك النار تحترق النار عند الفرج والنور
عند العصور كما خلق الولد عند الوطى وقال بعضهم ان النار التي يظهر
عند الفرج او احدها العود العود ما لولا المحيط به يعود ناراً
وكذلك اللون عند ما يطه العوض والزجاج وحكي فرب من عمر في القسم

وحكى عن الجهماء انكار الكون وزعم ان الدهن في حادث غير
الحطه وكذا نك الدهن في حادث غير السمسم وزعم ان الدهن في
حادث غير القام غير القاعد وان العجين غير الدهن وهذه حقا
لا يرد عليها عاقل واختلفت في انكار الكون فذهب الطام الى انه
المداخلة وذهب المشايخ الى انه على المحاوره والكلام يقع في مواضع
الاول ان في هذه الاشياء ما راو سوادا كامنا وانما لا يحدث القاعه
في الحال كما نقوله صرار وثانها انما كان على وجهه المحاوره لا المداخلة
والحلول كما نقوله الطام ولا يصل فيه ان معنى قولنا في شئ انه في غيره
مصرف علم وجه من الاول ككون الماء في الحرج وهذا يجوز على الاحكام
والثاني كقولنا الاعراض ان يكون في حرج الحرج هو بحيث هو وكل معنى
ثبت ان حسمه في شئ الى انه في غيره على سبيل المحاوره وكل معنى
ثبت انه غير من حيث ان يقال انه في غيره معنى الحلول كما كاله الحلول
على الاجسام والمحاوره على الاعراض وبما هما في ذلك النار والسواد
ليبتس من الهوى ولا من التولد على ما نقوله ابو القاسم واذ است
مع ذلك مع السلام في العبارات فالدليل على الفصل الاول
ان الدهن لو لم يرض في السمسم والنار في الحرج لم يجب ان يظهر منه
عند القدح والحط والعصر على طريقه واجبه ولكن لم يكن يظهر
وان لا يظهر بل انه فيه ولا فرق بين من قال ليس في السمسم دهن ومن
من قال لبيس في النار حرازه ويدل عليه ان النار نفوسها بالقي علمنا
من المحطب وغيره ولو كانت محدثه لكان خلف الحال مقتوى عند

قوله المحطب وكثير وضعف عن كثرة وقيل على هذا الحقيق
والراجح فالتا القسط الثالث فقد بينا ان الدهن اخل على الاحتام
لا يبع وان الالوان والحرازه والبرديه اعراض وانما ساء على مذهبه
في ذلك واذا فسد ذلك فسد ما ساء عليه والدليل على فساده
القول الثالث ان ذلك لا يخلو اما ان يتولد عن ٢ اعنادا او الحركه او عن الجسم
ويشغ من ذلك لا تولد ولا نه توجبات يكون ذلك معطل للعاد وهذا لا
يكون وما قاله الجهماء فهاكه لان العلم بان الحسم من قطع سطر او اربعة
هو ما كان ضروري وقد افغ ذلك افغ للضروريه واحسن ابو القاسم
في عيون المتأيلا لما لو كان في الحطب يار لا حرق والجواب ان ذلك
الاجزاء اوليه منصرفه وفي الحسم صلا به فضع النار من النفود فيه
فاذا كثرت النار هتت في اجزاء الحطب مستقلة
الموهتر المنفرد يكون منفردا الجمله عند لوى القسم وعند ما هذا الراجح ومعنى
قولنا انه منفرد انه لا جوهر له سلب ان هذا افغ فلا علة ان اراد
كونه في جوهره فذلك معطل بالكون ولانه لو كان حسمه حره ففاز قد لم
سبع حال البات كما كان عليه وانما ساء من السميده وكان سماء
محمما او الان سماء منفردا واحسن ما نه اذا كان محمما لمعنى
كونه منفردا او اجزاء ان معنى قولنا مجتمع اثبات الصفه ومعطل بلوس
وان معنى قولنا منفرد يرجع الى الفع على ما ساء
الفنا هتت له قال اصحابنا الجوهر نفني والنداء
تعالى
نعمينا وقال ابو عثمان الخاضع سبيلنا الجوهر ولبيس لنا في
المقدور صدينا قولنا نفلي هو الاول والاخر فوجبت له

موجود او لا موجود معه بعد الموجود ان حتى يبيح كونه اجزا شاملا وجب
ان يكون موجودا ولا موجود معه او لا حتى يبيح ان يكون او لا وقد بطل
قول من قال ان الحزنه والنازعه وان قلت ان العواجب والعقاب دام
لا يكون انقطاعا عنه فلا حاجة لهذه الا القضية / لا عند انقطاع التكليف
فلا البعث ومضى ان العقل يبيح علمهم الفناء حتى يخرجهم عما هم
فوجب ان يبيح الفناء على جميع الاحتمام وقد اجمعت الامة ان العقل قدز على
امنا الخلق كما قدز على الحارة واحتمامه مما يبيح ولا يبيح له بعينه فلما
ليس كذلك لان الحواجز عندنا ضدا وهو الفنى وهو تعالى كحق العبد
عليه فاذا وجد في الخلق مثله فانا الحواجز بعلم سمعنا عند
هائتم وعند لى على بعلم عقلا وحده قول لى هائتم انه لا يمنع في العقل
ان لا يكون الاحتمام ضدا لا ضد للالكليف ولا يحتاج في وجوه الى غيره
حتى سطر سطر لانه وقد ثبت ان الباقي لا ينفى الا ضد او ما يحترى محراه
فوجب ان ينفى الاحتمام ادا وحده لا يقال لو امتنع في قواها ووجب
وجودها لكانت مثلا للقدرة تعالى وذلك لان التماثل بين الشئ يقع
في صفه الذات والقدرة متحدة انما وجب وجوده لما هو عليه في ذاته
والخواجز انما وجب وجودها لان الواحد احدثها وقد كان يحتمل
لاحدثها فيكون في هذه الاوقات كلها معدومه ولا يقال ان
الخواجز اذا كان مقدورا الحارة وجب ان يكون اعداه مقدورا
واعدام ما ينفى يكون ضد الخواجز ما ينفى فوجب ان يكون لها ضد
لان هذا لا دليل عليه وكل ذلك يبين ان الواجب عقلا الوقف

واحتمامه او على ان سحر القادر على الشئ ان يبدى على ابطاله
كما ان سحر القادر ان يبدى على ضده اذا كان له ضد فاذا كان
الخواجز مما لا ينفى لا يحتاج الى شئ ينفى ما ينفى وجب ان يكون له ضد
به سطر ويبيح ولا الواحد منا اذا قدز على شئ قدز على ابطاله
ما القادر للذات اولى الحواجز عن الاول ان ذلك انما يبيح
اذا تقدم العلم بان له ضد انما يحكم حيزا بانه اذا قدز عليه قدز
على ضده فاما اذا لم يبيح له ضد الا يجب هذه القضية فيه وقوله
ان لا يكون ان قدز على ابطاله دعوى لم يقل اذا كان مما سبق ولا
ضده ولا يحتاج الى شئ لا بد ان يكون ابطاله مقدورا وقوله اذا قدز
على الحارة قدز على اعدامه ما سنا ان اذا كان له ضد فهو كذا
فان لم يكن ضد ولا ما يحترى يحترى الضد فلا قالوا ان سحر بعلم الاحكام
الذوات لا لذات الحواجز انا بالعقل بعلم الفنى واحكامه وليس
بالسمع بعلم ان احتمامه معنى واذا كانت باقية فلا بد من ضد فعلى
هذا الوجه يقول انه يعترف بتمتع سكره اختلفت شواخص
في كفيه الا انها ذهب سكرانا ومن سكرهما واكثر المتأخر في النظر
والبعد اذ به انه يعنى نعم وان المتأخر في كفه لا معنى ان الفناء كماله ولكن
تفسير الوجود بصادق مبيح وقال ابو الحسن البرزنجي ومحمد بن شبيب
الباقي ينفى سقاء الغاء ينفى معنى كماله سكره القائم ينفى في الشئ في
كانت حوله كالسبب في فناءه وقال البرزنجي النظام الوجود بعلم
بالغا على لا بعد حال فاذا لم يحدده فنى وقال ابو الحسن الحياط
وابو حفص القرطبي ينفى الفناء ليس معنى ولا الفناء الفنى تعالى

يوجد الاحتمال فاذا اراد بعينها بعد مفعولها وعند هذا القول
 يتعلق بالاعدام كما سألنا بالاحداث وقال ابو القاسم الباقر بن سفيان
 خله فاذا لم يخلق الخلق الخلق وقال ابو الهيثم بن عمار الخوارزمي
 اني وبني بعنا وهو قول افق قال ابو احمد بن عمار الخوارزمي
 اذا اراد ان الخواهر تخلق فمما كونا يجب عدمه في التكاثر
 فاذا عدم ذلك الثبوت لم يخلق غيره ولا يحزن ان يكون جوهر الاممنا يكون
 فاذا بطل كونه كائنا في جهة بطل ما صير به معنى الجوهر وقال بعضهم
 للجوهر تجد ينتمى اليه فاذا ابلغ الجبر في من غير ما وليت هذا القول
 ولعله من قول اصحاب الطائفة فالكلام يقع في مواضع احدها ان
 الاعدام ليس بمقدور والثاني انه لا ينفى بعدم معنى وهو النقا والناث
 ابطال قول بن علان والذابح اثبات الغنى والخمس ان لا يكون له كونه
 اما الفصل الاول في الدليل عليه وجوه منها ان الاعدام لو كان
 مقدورا لكان مقدورا لسان وجوه المقدورات لا يحصى بقادر
 قادر ولو كان كذلك ليج ان يعم الكون عن الجوهر باعدامه فاما
 ان سمي جوهر لا يكون وذلك محال او يعم الجوهر في ان يكون انما
 الخواهر مقدورة للعباد وهذا باطل ومنها ان يتعلق القادر بالمقدور
 لو تعدى في التعلق عن وجه الاحداث لوجب ان يتعلق بكل وجه والحد
 فيه انما بعدى ولا حاضر ومنها ان لو تعلق بالاعدام ليج مسائل
 بعدم فعل الغير ولو صح ان يتعلق قدرنا اعدام فعل الغير ليج ان
 يتعلق بالحادث فيؤدي الى اثبات مقدورين قادرين وذلك لا يجوز

اعلم ان الله لا يخلق
 الا بالقدرة والقدرة
 لا تكون الا بالقدرة

كذا ان حصل على صفتين بالفاعل فكل من قدر على احد الصفتين
 قدر على الاخرى ومنها ان يجب ان يعدم الوجود واذ
 قدرنا على اعدامها قدرنا على احادها ومنها ان لما كان في ذات
 بالفاعل كان بالفاعل في جميع الزوان كالوجود ولو كان الاعدام
 مما يقع بالفاعل لكان كذلك في كل لا يقع وكان يجب اعدام
 بعد عدمه ان لا يعدم ويخرج من ان لا يقع على النقا وهذا محال ومنها
 انه ليس بالعدم يكون معدوما مضافه حتى يحل عليها بالفاعل وانما
 هي في واقع بان من قولنا قدرنا على الثاني ان يعدم على اننا بقولنا
 ولم يمت فان قال في الشاهد قلنا في الثاني قد يعدم بصدق الغائب
 كذا فاما قول ابو القاسم ان ينفى لعدم معنى فقد بين ان الباقر
 لا يقع بقاء وجوده لو كان اذا لم يخلق النقا معنى لكان في اول حال
 الحدوث فمما لا يخلق فيه النقا وبعد فاذا كان اسما للشيء
 متخذا مع حوازل لا يحد فلا بد من امتزاج ذلك في ذلك الامر في ان يكون
 محبذا او ان لا يعمل النقا ليس بمتخدد واما الفصل الثاني في الدليل
 على فساد قول بن علان وجوه احدها ان ما يوزن في اونا غيره يكون امتزاج
 موجود الان فانه يتخذ مع حوازل لا يحد فاما في النقا في النقا في النقا
 وهذا النوع عدمه لا يوزن في اونا غيره ومنها ان ما يكون عليه النقا
 متى بد فلا يوزن في اونا الجوهر ومنها ان الكون مما يقع استحالة ان
 وما لا يكون يجمع الحسنة فاذا كان الاكون مما يقع استحالة ان
 يقال ان فيهما لا يقع واما الفصل الرابع اثبات الفناء
 اذا انت الله ينعى ولى الله لا يقع بالاعدام ولا بعدم الكون لا يخلق

ان ينفصل بحد ولا ينفصل بحد ولا ينفصل بحد ولا ينفصل بحد
امتزج بحد بحد فانه قل السعصع والواحد الجسم بحد
الحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
على فساد قولهم وجوده من حيث الجوهر بحد بحد بحد بحد
ولا ينفصل بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
وجوده بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
ومنه ان صحة الوجود بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
حاصله لهذه الجواهر انه اوجب الوجودها اذ كان كونه محتمل
الا عراض بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
وهو مما يكون عليه البقاء المعنى الذي يوجب بقاءه في ذلك الحد فان
استأثر الى معنى معقول بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
بقولنا ان ينفصل بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
نا بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
خطا ما للمعقول فهو محال او له وجود فاستبعد بحد بحد بحد بحد
ما يوتر في الاعجاب بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
فلو كان قوله ان ينفصل بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
انما قولنا ان ينفصل بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
من غير بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
الجوهر لانه بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
واحد الحار اكد من ذلك واجتنبوا ان من حق البعد ان ينفصل
على المحل ولو كان الجسم بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد

قد استلزم له بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
المحضه بالمحل ثم الاستدلال بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
والجمل بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
لا ينفصل على المحل الجوهر بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
الوجود لا يستلزم له المحل بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
ان ينفصل بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
لم يحل هو الجوهر من ان يكون احدهما موجودا في اللون في المحل فكان
لا ينفصل بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
الفناء بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
تصل احدهما بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
لانه بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
ام لا ينفصل بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
لا ينفصل بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
ما ينفصل بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
لا ينفصل بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
وحسنا فاما ان ينفصل بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد
بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد بحد

كان ابو علي يقول لم يرد لنا بعض الاجسام دون بعض ونقول القفا
فما يختلف في وقت ان يكون وما لبعض الجواهر دون بعض كرجع
وقال فاما بعض الاجسام فما استأبدها وحكي ان صاحب لي على عنه
انه قال بعد ذلك بالقول الاول فاما انوها ستم فلم يختلف قوله ان
فما بعض الاجسام وما استأبدها وقال بعضهم للفنا جهة مستقر
بما وصفه ما في ملك الجوه من الجواهر لئلا لا استأبدها لئلا يمتد في وجود
مضادها في الحس وكان حكايا مع جميعها في باب الوجود لا يختلف
قالوا حيث ساء الكل لان ماله ساء في البعض قائم في الكل بدل
عليه ان السواد لو وجد في محل فيه عشرة اجزاء البياض لو وجد
ان ساء الكل لان حاله مع الكل لا يختلف وليس بان ساء البعض او ان
ان ساء الكل ولا يلزم السواد في محل اخر لانه لم يوجد على الوجه الذي
سأفنيه ولا يقال انما في السواد اجزاء كثيرة من البياض في محله لانه لو
لم يناف المجمع لادى الى كون المجل اسود ايضا خلافا الجوهر والعنا وذلك
لانه انما امتنع ذلك في السواد والبياض لاجتماع الصدين على وجه
متضادان فيه ولذلك يقع وجودهما في حيزين وهذا موجود في الجوهر
والعنا لانه يودي الى اجتماع الصدين على الوجه الذي يتضادان فيه
الا ان في الاول متضادان على الملح في هذا نفس الوجود
واحسن ابو علي ما استأبدها لئلا لا يكون بين الجوهر وبين فاما ان
دون الآخر كما لا يمكن التمكن ومنه ان ليس فيه احسن وجود
جوهر وعلم جوهر وفي الاسد ابيض كذلك الاسد ومنه ان المتعالم

من الامه انهم يقولون انه قابلا انما يرد مع القاعين وهذا يودي
الى خلافه ومنه ان السواد انما يجب ان ساء ساء السواد في سوادين
والعلم ساء جهل من حيث يودي الى انه لو لم يصفهما ادي الى اثبات صفتين
صند من في موصوف واحد وذلك ساء فضل لا يري ان السواد لا ساء
السواد والجوه لانه لا ساء فضل القول لانه يقع جوهر اذ في جوهر
لا يودي الى التناقض فاما ذلك مستزله السواد في الملح السواد في بياض
اختر والحوادث عن الاول انما لا ساء احد هما بالآخر فيما يحل فاما
في غير ذلك فغير ساء لئلا يري ان السواد احد هما بالآخر في وجود الكيف
والحس والعلم والقدرة واذ اجل هذه المعاني في بعضه او جيل الحس
لئلا يري الجملة والعنا لا يجل الجوهر في حكايا مع ساء الجواهر على حدود احد
ومصاد المجمع على وجه واحد والحوادث عن الثاني انما يطل باخرا
السواد في محل الحولاب عن المالك ان معنى الاجماع فيه محال وانما اوردوا
امانه يردون في حكايا وهذا عندنا يبيع والحوادث عن الرابع
ان هذا الغرض ان لا تصاد بالعنا الجوهر لانها لا يوجبان صفتا الملح والمصاد
قد يكون على الملح وقد يكون بنفس الوجود وهذا من انما الفصل
العنا الاستماع عند لي على ثلثي هاشم سما وجه قوله هاشم ان العرض
ما يعرض في الوجود واجب له من الثلث ما يجب لعرض وهذا موجود في الفنى
والعرض ما يعرض في الوجود ويؤثر في عرض واضله من عرض ومنه
سواء التجاب عارضا الدعا عرض لا نهم اعتقدوا ان كالت
لها كالت ساء الاجسام واما ابو علي في ساء ما يعرض على الاجسام

عرضا ومقول الفناء وازاده القدر وكراهته ليس بعرض وفيما
 ذكرنا جواب مسئلة قال ابو هاشم الفنا حشر واجد ليس
 فيه متضاد ولا محال وكذا هو على بعض الذي ان فيها محال
 وذكر في نقص التاج انه لا يكون ان يكون فيها مختلف وذكر
 اصحابه عنه ان الفنا لا يكون لا متماثلا او متضادا وحل عن العا
 انه قال يكون ان يكون متضادا ولا يكون ان يكون متماثلا والليل
 على انه لا يكون ان يكون متماثلا في جميعها بفتح الحواضر وهي متماثلة
 والنشأ لا يمتان شيئا اذا كانا متماثلين في البياضين وصدق
 كالتواجد والياض في الحجرة بدت ان لا يجوز ان يكون فيه مختلف
 فان قال ولم يقل ان المختلفين شيئا واحدا قلت الوجه اخرها
 دليل على انه لو صح في الشيء ان يمتلئين كادى الى حوازلو الممل
 معاقب عليه بان معنى الكلام والسواد والحوضر وهذا لا يصح
 محذره وثانيها دليل له هاشم ان الشيء لا يمتلئ في عبيره الاولى
 حكم بالعكس من حكم ما مضاه وذلك لا يتأتى الا في صدق وبالمها
 ما ذكره ابو اسحاق بن عباس هو اوضح ما قيل فيه وهو انه لو صح في
 الشيء ان يمتلئين كصحة في المتماثلين لوجب مني وجب في محال ان يمتلئ
 كل مختلف فيه كما يجب ذلك في كل متماثل وكان اذا وجدت
 الحلاوة في كل طعم وزايجه ولون بل كان يجب ان يمتلئ الاخوان
 وهذا فاسد فثبت ان الشيء انما يمتلئ متماثلين او صديقا في المكان
 فوجه قولنا ان هاشم انه لو لم يكن حشا واحدا لوجب ان يعلم بكل

حشر من ما يحشر به لذاته او بما سمي علم هو عليه في ذاته لا يستحال
 اثبات حشر لا يعلم صفة على جملة او بمقتبل وقد ثبت انه لا يعلم الفنا
 صفة تخرج الى ذاته الا يكون مفعيلا لا حاشا وهذه الصفة على الفنا
 مفعلة فمتا لوجب كونها متماثلة وجه قول القاضي ان الفنا انما يعلم من صفته
 متافاته الجوهر متافاه الشيء لغيره كونه من المتماثلين ومن الصفات فلم يمكن
 القطع على احد مما جردنا الامر من الاثر ان السواد يقع حشر من السواد
 والحجره لما ذكرنا مسئلة الفنا لا يحل في محال ولا يحشر كجهه عندنا
 كالحشم لا يحتاج المحل قال الردي ومحمد بن سيب انه حل الحشم
 وقال بعضهم انه جهة محشر به لست ان حاجة الى الجوهر مطر كونه متافا
 لان حاجة اليه بفتح صحه وجوده مع وجوده ومتافاه بفتح وجوده
 عند وجوده وذلك يتناقض ولا يمتلئ لوجه لوجهه ووثا واحدا اذا جاز
 احتما بينهما ووثا لم يمتلئ سوادها فاما الجهة فالكثير على فتباد قولهم
 وجوه منها انه لو احتضرت لكان محشر بما مع حوازل لا يمتلئ شيئا في
 الاحتتام فمتا يكون فمتا المعنى كالجوهر وجلول المعاني في العنق
 لا يجوز ان قبل هلا فمتا ان جلوله في هذه الجهة لا يعلم كما لا يعلم
 احتضار العنق بهذا المحل واحش فمتا المعنى بل انما
 الاول اذا صح وجوده في هذه الجهة وجوده في جهة اخرى وهذه صفة
 فانه على وجوده ولا بد ان يعلم فاما حلول العرض في محال لشيء صفة
 على الوجود حتى يعلق عن الشيء انه لا يوجه وجه ولا يعلم العلم
 صفة الوجوب ومنها ان الفنا لو كان في جهة لكان من حشر الجوهر
 لانه انما يكون جهة لغيره فكل ما شارك الجوهر في الجهز كان متافا له

والوجه هو المحل
 والوجه هو المحل
 والوجه هو المحل

ومنه ان لو كان للفناء جهة لفتح ان يقال انا نفذ على الجوهر
 ولكن لا يفتح فجعله لان من تلك الجهة فاما ما عايناه وجب
 ابو هاشم عن ابي علي ان الفناء لا يدرك شيئا من الجوهر وان ذلك يعلم
 معقلا ولم يركب عنه دليل او قال ابو هاشم لا اعترف بما كان كذلك
 وذكر انه لا يعترف بالفتح في ذلك وجهين صحيحين او قال ابو هاشم
 انه لا دليل على انه لا يدرك وذلك يوجب ان مذهبه التوقف وهو
 القاضى وذكر الشيخ ابو عبد الله ان لا يرى وعليه دليل قاطع
 قال القاضى وقد كان في اصحابنا وخبرنا عن ابي بصير فيقول الاولى ان
 نفسه مدرجة في الاعمال التي ابو عبد الله بان ما يدرك لا يحقق
 مدرجة دون مدرجة بل لفتح ان يدركها سائر المدرجات فلما لم يفتح في
 الفناء ان يدركه الواحد منها لان عنده وجوده يتبعه سائر المدرجات
 فلما لم يفتح فوجب ان حرم الله لا يدرك قال القاضى وهذا بعيد كما انما
 لا يدركه للمعدوم والعدم مستحيل موجود فوجب ان يفتح ان يدرك
 واحتج من قال بان الله يدرك بان صفة وهو الجوهر يدرك كذلك
 الفناء قال القاضى وهذا دعوى بلازمية ان يدرك شيئا من الجوهر
 مستحيله ولا يحسن خلق الفناء لان العرش يبرأ احدهما
 فان خلق فناء قال ابو هاشم يفتح احدهما لا يحسنه وقال
 قاضي العضاة ففتحان جميعا ووجه ذلك ان احدهما يفتح لوجود
 وجه الفتح فيه وهو الله عن كفاية فيه والثاني يفتح لانه
 لا يميز عن الفتح ولانه ليس احدهما بان يكون هو الفتح او ليس
 الاخر ففتحان واستدرك ابو هاشم

وذكر ابو هاشم في كتابه

ان احدهما يحتاج اليه وللآخر على فناء عرض محض فلا يفتح والاخر
 مما يحتاج اليه ففتح واذا كان وجه الفتح في احدهما حتميا
 بان احدهما يفتح واجاب عما قاله الثاني بان الفتح اذا اتمم عن الآخر
 انما يفتح الفناء اذا كان الفتح ما موراه مختلفا به فاما اذا لم يكن
 كذلك فلا يفتح والحواس ان قوله وجه الفتح في احدهما
 ليس كذلك وقد سنا وقول ان الفتح اذا لم يكن ما موراه بالصدر لا يفتح
 دعوى بل يفتح في كل حال مستحيل ان يفتح شيئا ان الله تعالى يفتح الاجسام
 فيخلق الفناء فبذلك ان حلق الفتح ولا يفتح به اجد وجهان يكون عشا
 وكذا ذكر موت اخر من مات فان قال منا وه منزهة الفناء فبذلك ان
 وجوده فلا يفتح واما الفناء فانه الحدوث فبذلك فبذلك التوال
 احسن ففتحنا في وجه الحصة في خلق الفناء فقال ابو علي اننا نحسن بشيئين
 لان المستحيل ان يعلم ان حراما بفعله يدراحي يكون افرج الي ان يفعله
 للوجه الذي لم يحسن وعينه اذا لم يبرأ وراحه ما لفتا اقر
 هو مصلحه عباد يفتح على افرج الوجود واما الموت فعينه الما اذا
 اجتمعه لم يخل منه وما لا يدرك فعله لان قال لهاذا فوله فبذلك طر بونه والو
 فقال وجه الحكمة في الفناء والموت انه لو لاها لما احسن الخلق
 اصلا فهو بمنزلة صغر الخزا وذلك انه يقال يكلف بعدد النوايا
 يتحقق المستحيل الثواب اذا ربح الا الحاق وفعل الفعل للوجه الذي
 له محسن الثواب فلو قارب الثواب حال الخلف حصل ملحا الى قوله
 ولا حله وعمله فلا يتحقق الثواب اصلا فلا بد من احسن الثواب
 ولو قارب الثواب المستحيل حصل ملحا الى قوله ولا حله
 بالفناء والامانة توضحه ان من علم انه اذا ضل في يومه حصل له يومه ما يمتناه

٢٧

في غير كون كالحل في كذا لك ما نحن فيه فاذا لا بد من تأخير قول ما كان
 البعد كان المكلف اقرب الي ان يقول ما فعل على الوجه الذي ينبغي
 الي ان العظم وقد ذكر ابو هاشم في بعض المواضع ان بعضهم احاد ورجال
 الكليني كانوا هم وموثر فاذا احسن ذلك لم يضر حال المكلف من حال
 الامانة كذلك القول والاقوال ان النسبة استتمت له وهو ليس باحد من هؤلاء
 لان موثر لا يعم من اعتماده خبره فيه ثبتت وشبهه ونظر عند ابي هاشم ومي
 السفييه احداث حكاية الاقوال احداث **باب الاعراض** ك
قال اكثر اهل النظر في الاحتمام اعراض غير ما عاينا اكثر من
 الغلاتفة وما عاها من الاسلاسل يوشك الاشم وانفت النظام المحركة والستكون
 لسانه عند على الكوثر يكون كاتبا في حده ماله معجوز ان لا يجد ودانه وصفاته
 على ما كان فلا بد من استمخار كاجله فحدث هذه الصفه بطرمان الامور
 المتخذ ده وكان وجود معنى او عدم معنى او الفاعل بطلان يكون لعدم معنى
 او القابيل فلم يتوالا انه يكون لوجود معنى على ما تقدم سانه في اول الجمل
مسألة في حد العرض ذكر ابو هاشم في الابواب عن نفسه وعن علي
 ان العرض ما يعرض في الاجتام ولا يعالاه كاحتمام ثم قال عن نفسه هذا هو
 الاصل لحيته ووصف ما يعرض في الاجتام ولا يعرض كاتبا وصف الملك انما
 ملك اذا كان مثل المليك في النسبه وان لم يكن رتورا وكذا ذلك سمي اراده
 القدر وكذا نسبه والاعراض وان كان هذا الحد يقتضي ان لا يكون في ذلك عرضا
 وذكر في الجامع عن نفسه نحو وذكر ابو علي في حد العرض مثل ذلك
 وصرح ان اراده القدر وكذا نسبه والاعراض وان كان هذا الحد يقتضي ان لا يكون في ذلك عرضا
 في الاشهر بيننا في الثاني ان العرض ما يعرض في الاجتام وذكر الشيخ
 ابو الحسن المكي ان العرض ما لا يقع في شي وهو مذهب الاشعرية وقال بعضهم

العرض ما لا يقوم بنفسه واليه تذهب الشراعية وعندهم الاعراض
 كالحقاسق وذهب بعضهم الى ان العرض ما ليس كوجود ولا حتم واحتم
 قول شيخنا في عباد الله فقال في مقدمات ما يخرج في الوجود والاسق
 بقا الاحتمام وقال ستره اخراما لا لث له بطور ان كانت الاحتمام واكثر
 في الاسقضا انه ما يعرض في الوجود وموثر سانه مع بقا الاحتمام قال
 القاصح وهذا هو الذي استقر عليه قوله وذكر قاضي القضاة في شرح
 الجامع والموثر وغيره ان اول ما يجزئه عقدا انما الذي لا يجب له العرض والاسق
 والمفاد ان الاحتمام في حد ذاته على ما لا يقع لا يجب له العرض والاسق
 اسفاره بعينه خارج بقا الاحتمام ولا يقع اسفاره الاحتمام مع بقا السق وطر
 في بعض كتب ان العرض ما يخرج في الوجود وسعير حكمه غيره به وذكر بعض
 الكتب ان الذي يعرض في الوجود هو موجب الحد للوجود والقدر والاسق لان
 الكتب ما لها وذكر انوا الصغر النسق حده واجه احسها ما قال العرض ما لا يجب
 وجوده وتبين في حيزه انما يرجع الى حسنه الفتح من هذه العايات
 ما ذكرنا او لا عن قاضي القضاة وان كان جميع العايات العرض فيها واجبه انما
 ما ذكره ابو هاشم او لا سطر اراده القدر وكذا نسبه والاعراض وان كان
 اعتمد به بطلان المقص وما قاله ابو القاسم فاستبد من وجهين احدهما ان
 من الاعراض ما يقع والثاني انما لو كان مما لا يقع لم يصح بحده لان ما يجب ان يكون
 المحذور عليه لا بد من حد الحد وقول من يقول انما لا يقوم بنفسه بل
 البعض يعني بهذا ان اردت الاصايب بهذا فاستبد وان اردت انما الذي
 يحتاج في وجوده الى ما جعل اسقضا احتمام فان اردت ان يحتاج الى محل
 فقد ثبت عندنا ان العرض اراده القدر لا يحتاج الى محل وهو عرض
 وما ذكره الشيخ ابو عبد الله او لا سق بالشيء الذي يحل

ان عند اختلاف السواد والبياض يرى اعتبارا من اختلاف
 اما ان يكون كذلك لاختلاف اللونين او لا يكون باكتساب العادة اولي
 مالت سوية على الخط ولا يكون ان العادة لا تضرر الحال ولا يكون
 منولد اعز الخط لانه لو كان كذلك لكان من الخط الاستواء والاصغر والاشد
 لو كان كذلك لكانت تامة على ذلك ولو قدرنا على لون لغيرنا على تامة
 الالوان الخالصة لان الطيرين في الجميع واحد وفكر او هاسم ان ليس
 لونا ابيضه صفيا وليس فوقه نونا استودا اراهنك هبة سيدة مما يرى
 عند عالجته الذين المهراد مع علمنا ان لم يكن في التولد اختر
 واحدا في بان الادراك في بعض من الالوان واستاير الالوان كما اعتد
 بين الاستود والابيض والحواس الباطنة لا اختلاف اللونين خلاف
 الالوان الخالصة مستله الالوان متضادة متنافية وقال ابو الحسن
 البصري المتوادل لا يلقى الساض في وجه واحد الذات المخرج صور لا غير
 كما يرى عند محاذ من حرة استود وجزا من لسان ان السواد يصير هذه الحمار
 كما يصير الساض هبة له ولو اختلفت الحوان القديمة تتكون يرى المجلد اسرع
 واستودا الحان ان يرى ذلك في الحروز وفي ذلك فاستد وان الياض
 اذا اقبلت المنع ترى بعض من الساض فلو كان السواد لا ينفذ الحان
 يرى اعتبارا من لون متبع علينا اذا احتمل الوجه معقول سوى المتبادر
 انما صدان ولا يقال ان يرى بعضا لا غير لان الحروز يجب ان يدرك على
 الصفة التي عليه في حاله الا ان يرد وانما يرى في الاعين لا في
 سماعا لا يفتل احد من الالوان اختر بعضه لا يفراد نواهي

٥٠
 كما انها فالعدم شحها من سماع فتان عيب ما ذكرنا ان
 مستله اللون ما سفي خلافا الى القسم والاسعوية لست
 ان الاستود على طرقة واحدة لا يخرج عن شوية استود الا نظروا عليه
 موجب ان يترك هو الموتر في حوزة على هبة لان الدوافع من هذه الطريقة
 ولا تترك موزاة اصغاه الا والمعلوم من حاله انه لو اذ لم يكن كذلك فاذ كان
 كذلك حاد ان نظرا الضد سفي ما يميز السواد فان فضل لم يكن ان طرقتا السواد
 بون في حرة وجه من كونهم استودا لان على طرقة واحدة لا يخرج عن هذه
 القوية الا نظروا عليه من سائل وخير وعلمنا ان له قابلية لا يمكن ان
 يعلق باسرها خراة لو حاز لبطول سائر الموترات فان قيل انما لا يخرج
 من ذلك لانه لو خرج لحد المجلد مما يمتلئ من ضده ولست بهذا الصلة فاستدناه
 وبعد فكان يكونان في تنازلة القدم ستحمة فعل الساض فيهما والمجلد بينهما
 جميعا ولا يقال انما بالعادة لان ما كان العادة مختلف وهذا يستمر
 ولا يقال ان السواد يولد السواد الا ان يمنع وجود الساض مانع لا يفسد فضل
 مقدر ان السواد لا يولد السواد وبعد ذلك فلو ولد لولده في الحال في الشان
 وجه اخر ولا ناه ذلك السواد او قاتا على ما هو عليه كما يدرك الحروز على
 ما هو عليه ولو كان وجود السواد يحدو الحال ما ذكرنا لا لنس ما سفي
 السق وفيه التباس لا بد له فلا يجوز وطرفة لا في هاتم وجهه انما
 حذ الحتم او قاتا كقوة استود على ما كان عليه علمنا ان السواد
 انما يدخل عليها كونه شقيا ومتردا ومن احاطا من استبدال
 يعلم صرون ان الذي شاهدنا ما استر من السواد هو الذي شاهدنا
 اليوم كما علم ان هذا الذي شاهدنا ما استر هو الذي
 شاهدناه اليوم واذا حصل العلم السواد في الامع الصبح منه

واحسن امور المقتسمين الماتح لا سقا الا بقا والا عزا من لا يبيع ان يقوم بها
 معنى واكواب ان هذه الطريقة قد افيدناها وبيننا ان البقا المستمرا
 الوجود ولا يحتاج الى معنى على ان هذا ما اطل بالقديم مستحقة ان ياتي
 ولا يقوم به معنى واحسن ما استواد لوني وطول السام ولم يثر احدها
 بالادنى من الاحسن والكواب الطازج او لا لعلها بالاعمال
 وكذا لو استكن الا قد رحمتنا منع الضعيف حال سكس من غير كنه
 رافا لا يمنع واحسن ما ان التواد لوني لكان صد الدنيا من الموجد في الثاني
 فيودي الجوهين من الضناد اجد هما ان صد الشيء مقدمه والثاني ان يوجد
 ما وجد صد به فيكون الصد ان غير موجود من في العلم والكواب عند ناصبه
 التي كونا ان مقدمه وهو صد له في الحقيقة ولا فتاد في هذا والصد ان يكون
 ان تكون في العالم وانما لا يكون اجتماعا في عمل فاسا في وقتين في محل وفي وقت
 في محلين في زمان واحسن ما ان لوني لمنع السام في العاشر كما بعده
 في الاول ان ما كان ماعيا لا يعتبر غير مانع واكواب الناس ان لا يمنع
 في حال يتايبه لان الطازج من حيث يعلق بالفاعل كذا في اقرى واجف
 بان ١٧ عراض لو بقيت لجاز ان يكون القادر من الماخذ والركبان
 بفعل معلق اخر لا سمعنا بها قلت عند ما كمن حلوه في ذلك
 واما قالوا لوني لا دى الى امور فاستبد به فان زيد الواما ح الفقود
 في دارة لعمير بفعل الفقود ثم سماه فلم يجد فلو كان الفقود مائيا
 وقد استحق العقاب والزم لا دى الى ان يستحق على الحسن
 الزم ولا دى الى ان ما كان حقا من رضى او لا يستحق الزم

اطرغاه

وهو عاقل في كل الوجوه في استبدان واكواب ان عبدنا في حق
 الزم ما لم ينعى في المخرج والقادر تحايل من الغد والتركه وان استحق
 الزم ان لم ينعى الواجب في رستين في كذا موشعه احتجوا ان التواد
 لوني لم ينعى السام من ان يكون عله في اسفاين فيودي الى ان يكون حكم واحد معا
 بصد من هو الكثر والسام فيكون شرط ان تحتل ان شرط صد من في
 في واكواب ان هذا المزمع اذا قالوا التواد يمنع وجود السام في حاله على انها
 لا يمنع في الصد من مضافه لان الشيء ليس بمتفق وبعد فكون ان يتوب
 احده الصد من مناب الاخر في الف كذا يقول ان المجاورة شرط في التايف ثم
 ما دل الا كون لا يمنع من صحة المايف فاذا كانت مضافه كذا كذا في التواد
 مستلزمه في الفترة بين ما ينعى وبين ما لا ينعى قال ابو علي في ذلك كذا لما
 وجد على حاله من اجد اوقاتا كثره قال في كذا عليه وكل ما لا يكون
 على البقا كونا ان يكون موجودا على حاله واجبه اوقاتا كثره بل
 حدث في بعض الاوقات ما سفي به على حثيات هده من سكون الحيوان
 لا انما لا يكون ان يوجد على حاله واجبه اوقاتا كثره بل يحدث وهذا
 غير بين الحيوان والى اوقاتا كثره فاما كثرى في كذا كذا في كذا
 والصحيح ما قال كذا من جاز ان يوجد في الثاني مثلا لا يمنع ان ينعى
 وما يخالف هذه القضية فانه لا ينعى ورعا اطلق ورعا قيد وعرض
 عن الازاده على ما كثرى في كذا فاسا في القضية وجه الله
 فانه يقول في المصرفة بينهما انه شرط وكل ما يبيع ان ينعى عن
 المجرى غير صد او ما كثرى في كذا كذا في كذا كذا في كذا
 والازاده والكثرة والتميز والام وكل ما لا ينعى بعد وجوده عن
 المجرى الا صدق ما كثرى كراه على طرقة واجبه لا يختلف

قليل ما لا يقع وهذا هو الفتح لان هذا مع بيان الفروق بينهما بل
 على ما يقع وما لا يقع وقولنا على ما لا يقع لان سطل بالازالة والشمس
 والاعضاء سقطا او كانتا كشيء من هذا ما لم يمتد او مع ذلك الشمس
 والازالة لا يقع هـ **لما يكون وجود حروف من التوارد في محل واحد**
 عندنا خلافا لانه القسم وعلى هذا الخلاف في كل حروف من غير مثلين
 كحرف كين واليقين وعين ذلك ان كلمة احد منهما يقع وجوده في
 هذا المحل مفترضا عن صاحبه وليس بينهما تضاد ولا ما يحترق بحرفي التضاد
 فتصح اجتماعهما مع كثر اذ وجوده وتوحيده انه لو لم يحترق كان
 لابد من مانع معقول والمانع هو التضاد او ما يحترق بحرفي التضاد
 ولم يوجد شيء من ذلك ولا يقال التواردان مضادان لانا دلالت على ما بينهما
 من حيث الحقيقة لثبوت ان استتركا فتمت وانما بينهما ضد واحد والمزوم
 التوارد المختص بالمجال لا يشك واحد منه لا يكون وجوده في هذا المحل وكذلك
 الضورت المختص بالاقرب لهذا المعنى ولا يلزم العلم والموت
 بينهما ما يحترق بحرفي التضاد ولا يلزم تاليق المثلث والمربع لا يختصان
 لان احد التاليفين لا يقع الا بمجاورات مخصوصه وكذلك الاخر
 وهذه المجاورات متضادة وقد وجد بينهما ما يحترق بحرفي التضاد لان
 حصره زيد بفتح وجود العلم فيه لا من الجهل بل من الجهل بل من العلم
 وحماه عمر وانما يصح لعمره ولو صح لهما حاز وجود علم زدي
 وجهل لعمره وذلك الشيء وذلك حال ولا حصاره بوجوب الحصر
 لزومه وحواه وعمره بوجوب الحصر لعمره ووث ترط في كل واحد
 يكون بعضا للزيد وبعضا للعمره ووجه اخر ولا يلزم اجمعوا

انما هو في حروف واحد

ان المحلين يكون وجودهما في محل واحد والمعنى في ان كلمة احد منهما
 يكون وجوده وليس بينهما مانع كذلك المثلثان بالاحرف
 ولا بد فثبت ان احد القاد من يمنع الاخر من غير كس حصره فلو كان مانع
 لم يعمل منه من الاخوان كشيء ما فعله والامانح يمنع وكذا
 العدم مستحتمه اذ يمنع احدا عن فعله بالاحرف ولا بد
 ان التاليف حسن محال للاخوان وانما حسن واحد والحروف في شتى اجزا
 في التاليف ولا بد في الوسط ان يجمع فيه ستة احدا من التاليف ذلك
 من حيث ما ولد من حروف مثلث في محل واحد ولا فاعلمنا ان الواحد
 من فاذ يكون اوفر من الاخر ولا وجه الا ان يجمع في حروفه في محل
 ولا بد فثبت ان الواحد من التاليف عليه حصره في واحد وسنعمل به
 بل ان يجمع فيهما من الافعال المتخالفات وكذلك اذا عاون بعض القاد
 بعضا وكان احدهما اذا اشكر حتما حاله بعد حال فز سعة على غيره بل
 بعضا وكان دون في القدره فاما ان يقول انه يفعل فيه الشكون
 حاله بعد حال او ان يقول الشكون الاول والثاني باق في ان
 الشيء لا يقع مثله وانما قال بفتح صحتها ما لم يفتقد عندنا بقا
 الشكون احيى بانها لو حاز وجود حذر في محل المكان الضدادا
 طرأه معا احدهما دون الاخر لان كل حذر لا يقع الا حرا او شأ
 ليس كذلك ان الطاري شيئا في حذر او احدهما في شأها
 ولا احتصاص له بعضها دون بعض فمع الجميع واحتمال ما
 يبتدوا اول فالشأن لا فائدة فيه فاستاك الامانة فحين ذلك

وجوده على ان في وجوده فائدة لانه يكون اشده سواء اكان لعين والشعور
فائدة للناس به اكثر فيكون موقع النعمة اعظم احسن اياه لا حكم
للسان لما حصل الاول ولا يكون وجوده عرضي شوي وجوده وعده فلهذا
كما عرفت لا بد اذا كان حاد في محل ان يوجب حاداً او حكماً فلا بد من
تأثير فاذا كان كذلك في التأثير اوجب باننا اذا استعملنا في حيزه فمبطل ان
يكونا في حيزه ووجب في كل مثلين ان لا يوجب احكاماً على الحواشي لوقوت وما للجامع
وبعد فان الحيز له بيزه يمنع من وجوده فلهذا بحيث هو في لوجوده لوجب في كل
حيزه وليس كذلك في الاستواء لانه لا حيز لها فوجودها في محل واحد هو وجودها في الاستواء
والحيز في نفسه مسألة انقضاء الحيز انما ان اللز لا بد من محل لوجبه
احدهما ان وجوده لا في محل اخر حيزه من ان تضاد السائر وفيه فلهذا حيزه وجوده
او يورث في ان تضاد المحرر الوجود وكان ينبغي ان لا يوجب شواوا واما في محليين
والثاني ان الشوا يوجب الحكم للمحل فلا يكون وجوده لا في محل لان فيه فلهذا حيزه
كالخزعات ثم اختلفوا في الاستواء اذا وجد في موضع وقال ابو هاشم الارزروقي
القاضي نوري وجه قولنا في هاشم ان لطافة المحل في حكم المانع من الوجود
الارزروقي اياكم لا نرى احكام المليك للظافة لا نرى الواهم لانه ليس بالشعاع
فلا نرى وجه ما نقول في القاضي لانه لو وجد في غير محل كان يجب ان يورث
بالمحل ان لم يورث في الارزروقي ان لم يمنع منه واحد فلو انما لو وجد سواء الا في
محل قال ابو عبد الله كما نراه في حكم المقابل وقال القاضي القضاة ما كان في
في حكم المقابل وهو قولنا في هاشم وجه قولنا في عبد الله ان الارزروقي
بمعلق به اذا كان في حكم المقابل في محل كذلك اذا كان في غير محل

وحده فلهذا وهو حواشي عما ذكره ان المقابل انما كانت لكون
بعض المحوثر والمحوثرات مقابل ذلك في الاستواء او حال في فلهذا
كان الاستواء لا في محل لا يوجب ان يقال ان في حكم المقابل والشروط في الميز
ان يكون الميزي حيزاً لا مستعرضه وبيننا عده الشعاع لا غير مستعرضه
اللون عرضي محدث اما حيزه عرضي مخالف فيه المظام وقال هو حيزه
انما لو وجد في المحل فيزي استودع في البياض والمحل في الخليل على التوا
ولا يكون ان يقال ان حيزه لا ينافي ان الداخل على الحيز لا يوجب ولا في
فلهذا في نفس حيزه الحيزه عرضي في النظر في العلم لكونه في اللون
اعراضاً واما حيزه في نفس حيزه حدوث الاعراض وذلك على
حدوث سائر الاعراض لان النظر في الاحداث الاعراض اعتباراً حالها
او حال الحكم الموجب عيناً فاما اعتباراً حالها فان يعلم حيزه في العلم
عليه لان عند طر والبياض لا يخلو احكاماً اما ان يكون باوياً ولا يوجب
الحكم فيه فلهذا انما او اسقل وسنا ان لا يقال حيزه علمها فلهذا انما
يعدم وان يعلم حيزه حيزه حدوث لان ذلك يورث حيزه واما اعتباراً
حكمها فان يعلم حيزه الحكم الصادق عنهما ويعلم انما لا حيزه في العلم
يحيد الحكم الصادق عنهما ويعلم عند ذلك حيزه واما فلهذا
مسألة اللون ما يختص القدم مستحق انما في القدم عليه ليس
لفقد في العباد وقال ابو القاسم وهاشم من المعدل من المعدل
لهم استاء في ذلك وهو احد فلهذا لو كان مفذور النافذ من ان يفعل
مسار او مفذوراً ومفذوراً في انما ليس في مفذوراً في انما ليس
مفذوراً انما مع وفور واعياناً وازادنا منع علياً في انما ليس في اللون

وحيث يتلوه ٧٠ لا يخلو العاين يحصل ما يشاء او متولداً فاذا اقبل الوجدان
 بطل ما قالوا الدليل على انه لا يحصل مباشرة عن طريقه واداره
 ولا هناك هناك مانع وذلك ان كان يجب ان يكون المانع في بعض
 الاحوال والآية التي الباتن المفرد وبعيد المفرد وهذا لا يكون
 والدليل ان لا يحصل متولداً الا انما ان يحصل في كل الفرة وقد ثبت
 فتأده او ينعكس في غير محل الفرة فالمولد له يجب ان يكون الاعتماد
 وهو مفرد وان لا يولد بنت انه ليس مفرد واحد وان
 الصرب عند الكثرة والالم ثم الالم فعله كذا كما كثره وليست الحمرة
 ليست يحصل من الصرب على سبيل التوليد وانما هي حمرة الدم يزرع بالصرب
 ولهذا لا يحصل في الملت ولو ولد بها الصرب والملت على اللون فكان
 يجب ان يولد مختلفاً فالالم لان الملت ليس على الالم بوجه من اللون
 يختلف باختلاف المواضع في الرقة وان كان الصرب على السوا احسن
 ما لا يحصل التواد عند خلط العنق والذاج وعبرة ذلك من سائر الالوان
 وليست البسمة بالخلط مولداً اذ لو كان كذلك لكان يحصل من كل خلط
 وليس في العنق والذاج احراز من التواد كما منه يظهر بالخلط بالما من ذلك
 انه لو حصل بالخلط لكان يكثر منه ولعلنا اجماعاً بالماض
 في الناطف متولد من الصرب وليست الوصل من الصرب لخصلة اول
 الامر وانما هو احراز البياض كما منه يظهر عند خلط المضر بها
 مستلهمه الالوان لا تولد لونا عندنا وعندنا عندنا عندنا اللون
 لا تولد عن سبب وذهب حماءه من البعدا بين ان التواد يجوز ان يولد التواد

٥٦
 ومنهم من جرد ان تولد الشيء في الساتر التواد لا يولد مثله ان ذلك
 اوضح لوجوب ان يولد في حاله لان التباد ذائع وجوده مع السبب فيكون
 هناك مانع من تولد غيره فالواجب ان يولد في حاله ولا ينعى ان ينعى
 الى الثالث وانما وليت ذلك لان السبب موجب فاذا امكن ان
 يولد في الحال ولا مانع وجب ان يولد ولو صح ذلك لوجب ان يولد لاجل
 من التواد لا ينافيه لهما ولا يلزم السطر والعلم ان هناك مانعاً لان
 حق السطر ان يكون مجزاً فيجب احتمال السطر والعلم الذي
 بوجوب سكون النفس واللبس الاعتماد تولد اللون في الثاني لانه يولد في
 خمسة وخمسة هو المكان الثاني فلهذا ليد في الثاني وليس له اخر
 ولانه لو ولد التواد التواد لوجب ان لا ينفك السبب عن السبب وهذا فاسد
 ولان التواد يجوز عليه البقاء فلو ولد له لوجب ان يستتوا والختم
 على مروز الامام وهذا فاسد والذي يدل على انه لا يولد فيه ان من حيث
 ما يولد غيره ان يكون موزناً وجوب وفزع ما تولد عنه لما هو عليه
 ومن حق الصد ان يولد وجوده لما هو عليه ذاته فكان على ان يكون
 الصب الواجب موزناً في حصول غيره في استحقاقه لانه لو ولد صبه
 لكان مع استاير الاضداد حتى تولد الحمرة والصفرة وهذا فاسد
 احسن بان عند اختلاف اللونين مولد التواد في اللونين وعبره ولنا
 سنان هناك احراز منه فأتى اللون فان احراز التواد في اوجه
 لا انه حصل التواد متولداً منه عند ما في العنق
 والذاج احرازاً منه فمتولد وكدلك الدهن في السبب
 والذات في اللون والثاني في الحيز وانكر ضرار ذلك اللون

ورتبنا هذا الحديث في الحال ورتبنا ذكرنا الواسع انما هو الواسع
 ان اللونين سواء والناظر احدهما هو الذي لا يماثل من قبل ان اللونين
 يحتمل ان يكونا على طريقته واحده فلو كانا فيهما والاما حصلنا
 ان اللونين على سبيل الماوزه لا المداخله على فيزعه الطام واحتمل
 بان يكونا التاثيرات منه في الحيز لكان يكونان منسولين ولا يظهر
 قد يفتن على مزور الالوان مفضل وقد ذهب فلا يكون قالوا لو كان في
 الحيز نازلا احدهما ولبنا ذلك فليقله فليقلها وضلاها الحيز
 يولد فيها فاذا كانت احدهما هي مسئلة الالوان متضاده
 ومما تله فلا يختلف فيها فالمضاد كالسواد والبياض والمماثل كالسواد
 والسواد الطام يقع في موضعين احدهما ان السواد احسن واحده وكذلك
 كل لون احسن فيه مختلفا والثاني ان المماثل في الالوان متضاد
 كالسواد والبياض فالتاثير العنصر الاول في الحيز في الواسع
 وقال كبريات كونها مختلفة بان يكون احدهما احسن والآخر سيئا لثانيهما
 وجه احدهما ان احدهما ينشأ بالاحترار على المدرك مع معانها وعدم العقل
 بينهما وذلك يوجب حشونا فكلما كانت في الكونين ولا يماثل
 هما مثلان من هذا الوجه مختلفان من جهة اخر من حيث ان احدهما احسن
 والآخر خلافه لانهما يورديا ان يكونا في مخالفا صوابا وبودي ان يكون
 الشي مخالفا لنفسه ولان ذلك يوجب محله عند طر والضم من حيث
 التماثل ولا يوجب من حيث المخالفة ومنه انما لو كانا في محل واحد
 لكانا في ضدهما واحده فلو كانا في مخالفا لكانا في ضدهما واحده ومنه انما
 انما استلزام في ضده الذات وهو كونه سودا وذلك يوجب مخالفا

يوصفه انما لا يصفه احسن من حشونا سواء واحتمل ان السواد
 المماثل خالف غير المماثل على المفضل في مخالفا السواد المحسوس ولنا المماثل
 وغير المماثل لا بد من صفه في مخالفا ويرافق وليس ما هو صفه من المماثل
 السواد وقد استلزام فيه وبعد فان المماثل انما صار كذلك
 لثبوت احدهما السواد فيه وغير المماثل انما ليس فيه ذلك لاجزاء ذلك
 في مخالفا فيه وكبريات يكون احدهما السواد في احدهما احسن والآخر
 احسن الباقى في مخالفا لاجزاء واحتمل ان العقل يفضل من احسن
 والعين مفضلة اقوى من العقل الحسن فلنا والحواس ان سوادا
 بالمخالف والوفاق ان ذات احدهما في احسن من ان الآخر في الحيز
 فان اذا هو خلاف الحكم وشك ما ذكرنا هو خلاف معانها واحتمل
 بان احدهما يوجب في وقت وعلى لا يوجد الآخر فيه وذلك يوجب محله
 قلنا ان السواد مفضل في ذاته على حيزه والمخالف والوفاق يقع لصفه
 النفس فاما الفصل الثاني احسن الالوان متضاده لوجهين
 احدهما ان كل واحد منهما في الآخر الوجه متضاد ولولا المتضاد لكانا
 ناهيا كالسواد والمحسوس والثاني ان جميع احسنها يقع في ضده واحد وثبتها
 ليست متممها كذا لانهما متضادان لان الشي الواحد لا يماثل في محلهين مسئلة
 الالوان مدرك حاشته العين فقط وقالت الاسعترية يصح ادراكها
 جميع الحواس بان يوجب ادراكها في التمتع والشم وغير ذلك وقالوا
 القدم يستحسن مسموع وقد سمع بفتة موسى وبلغ مهم على هذا ان يكون
 مدركا لجميع الحواس فالسواد على انما مدرك في حاشته العين
 على طريقته واحده مع ارتفاع الموانع فلو لم يقل انما مدرك بها
 لا بد الى انطال جميع المراتب بل جميع المدركات واحتمل بان لا يكون

الاستواء لهما اختلاف في انشائهما ولبس الاختلاف في انشائهما وانما
ومعنى التسمية للمقام ان غير الجوهر ام هو نفس الجوهر وهذا
يعلم بالادلة لا يكون النيات في الحال بالمحاورة واما ان كانت الاعراض
فقد انشأه جوهر اوله كذا كيف يرى ما لا يقوم بنفسه فليس احدا يعلم
ان يرى ما يقوم بنفسه بذلك نظريته يعلم ان يرى ما لا يقوم بنفسه
اصح فاما الدليل على ان لا يدرى ما بين الحواس وحوه منها اياها
يعلم عقلا اذ اصح ما يصير يعلم ان لا يدرى ما بين الحواس ولذلك
يفزع عند طلب ادراكها الى هذه الحاشية ومنها ان ذلك يورث في القلب
الاحتياج من جوهر زاحية والزاحية جوهر او منها ان يفسد
عليها ادراكه لجميع الحواس على طريقة واحدة فلو جاز مع هذا ان
نقل ان مدرك الحواس ان يقال المعهود ما يتردد ومنها ان لو وضع ان يدرك
لوحب ان يدرك مع سلامة الحواس وارتفاع الموانع واجمع بان
صححة الادراك موقوفة على شئ واحد هو وجود المدرك والثنائية وجود الادراك
والحواس فلنا في هذا اسرار فلا بد ان يكون معنى وان الزواجر
موقوفة على وجود وجود كذا في الاستنباط لا يرى ولو جاز مع هذا
ان يقال هو مرمى جاز ان يكون المعهود ما يتردد وان يكون محض نشأته
لا يراه ويبين ان يدرك طول وبنادب لا يستبعدا وذلك يلحق هذا هيب
الوسطية هيب له اللون لا يولد لونا اخر خلافا للبعد اذ به
ان لا يولد مثله وقد استأهز المثل له هيب له انفق
مثلا كذا ان لا يكون وجوده متواذلا في محل وان لا يكون وجوده الا في محل
محتمل وكذا في جميع الاعراض كل عرض محقق على انتم اختلافها

فقد انشأه الله انفسه ووجدونه في غير هذا المحل
يوجد في غيره من المحال فاذا فضل بقول وجوده كان في هذا المحل
لا يمكن في غيره من المحال وقول في هذا العليلة ان لا يوجب الثبات
في فلا يوجب الثبات بقول الطعم ليس متواذلا ولا يوجب ذلك الثبات
كان اساتنا في قولنا اسواد او سامن واحدا في الله اذ كان
لا بد من عليلة فلا وجه / اما ذكرنا فاذا اقله فاذا كان وجوده
كان في هذا المحل فاستأهز في الوجود يجب ان يكون كذا في احباب
عنه ما في عللت البع بعينه فلا يترس في ذلك في كل ما يوجد في المحل وانما الذي
ذلك معنى ان كل عرض محقق في كل ما يوجد في غيره ان اقول كذا في ذلك
اقول فاما ابو هاشم يقول ان لا يوجب وجوده في هذا المحل لا على وجه العليلة
ومراده ان هذا الحاشية لا يحصل لولا حدة فاما ان يعلق ذلك او يعلق
استحالة وجوده في غيره هذا المحل بنا جلد وذلك بعينه كما لا يعلل ذلك
مطرت في شأبه وحوه العليلة فوجدنا لا في هذا الحاشية فلا يجوز
ان يعلل ان لا يوصل لوجوده او لحدوثه او لحدوثه على وجه لم يوجب
فما استأهز في هذه الصفات ان يكون في هذا المحل ومعنى
قل جعلت العليلة فيها حاجتها مع وجوده لا في غيره لم يتم كان ذلك
يوجب ازالة المتناقضة في كل علمه بان يقول يصيبا في غير محضه وذلك
باطل ولا يقال ان الله بالفاعل لا ان كان يجب ان يوجب في غيره ولا
نقال ان الله لعل لا كان معناه ان يرفع معونه وجوده في غيره ولا يقال
انه لانه لان الاستنباط المحقق ينفق فيه ولو كان بنفسه لوقع التماثل
به ولا ينفق فلا بد من الحق للنفق فاما استحالة وجوده في غيره
فان لا يعلل كما لم يعدوم / انه ما ينفق على كذا فاستأهز / والله ليس للستوا

يكون متواكدا في هذا المجلد صفة زائدة على وجوده حتى يعقل وانما
 يعقل الصفات الناسئة على الترابط التي قد كثر فيه مستلزمة اتفاق
 متاعنا ان التبع لا يكون شيئا اذ امناضا وسكونا جملنا
 فقال ابو علي لو كانت ذلك بالفاعل لوجب ان يصح من فاعله ان يجعله متواكدا
 متساويا في ذلك فهدر ان يكون بالفاعل وقال ابو هاشم لا يصح ان يجعله متساويا
 بياضا وجهه قوله بان ما كان بالفاعل يدخل في حكمه كما انما يتجلى
 وما يتجلى كما يقال انما بالفاعل او بالاعلى واحتماع المتواكدا والبياض
 محيل فلم يحز ان يقال بالفاعل ان يكون الشيء على صفة من صفته
 احتما على المدح وكما يعلم ان حدوث الحركة بالفاعل لا يجوز ان يحول
 معركا في متعاقبين لتصادهما كذا لا يجعلهما في نفس صدرين وانما
 ابو علي في مقصده الزام من قال لا عيان بالفاعل ثم يتصور ان يحول محركا
 هذا العناد فكانه يقول اذا كان كونه متواكدا بالفاعل وحركته بياضا
 بالفاعل اوجب ان يقع ان يحدثه على الصفتين بوجه ان الضاد بينهما
 ايضا تكون على اجزاء فلو كان يجب صحة ما قاله مستلزمة الحسم القريب
 لا يجوز ان يرى ولا يرى لو لم يفتا المتعبد في حوز ابو علي ان يدرى ولا يدرى
 لونه وقال ابو هاشم لا يجوز واحتماع ابو علي بان الحسم المتعبد به لا يعرف
 ولا يعرف لونه ولو كان يدرى لونه ليعرفناه وكذلك بعض من
 الصعير والكثير ولا يفتل بين لونهما ووجه ان يقال ان يرى
 احدهما ولا يرى الاخر كما يعلم ان يرى الحسم ولا يدرى طوعه وانما
 ابو هاشم فقال الشرح في صحة الروب ان يكون الذي يحس لا يدرى

قاعده المتعاضد ولا ما يصلح ان يكون متاخر فلوننت هذا الامثلة
 وحاله اللون والتخمس او اوجب ان يراه وكان حاله مع الحسم واللون
 سر افقاري لا حله الحسم بان في اللون فوجب ان يرى وان حله في ذلك
 لا يختلف وهما صريحتان في حال ان يرى دون الاخر طرقة القربى وعكسته
 المحبوب قال الفاضل والذي يشبه في هذا الباب ما ادعاه ان الزاى للتحقق
 يراه دون لونه فوجب ان يطر في ذلك الحواس عن ذلك كوزان
 بل يستلزم اللون وان كان لا يلبس الحسم كما لا يلبس لونه لا حله لونه
 واجاب ابو هاشم بان يراه لا ان يعلم التحقق والاول اقرب وليس في ذلك
 ٧١ احد وجهين اما ان يقال ليراه ويعلم الحسم كما يعلم الحسم عند الحس
 وان لم يره او يقال يراه ولا يعلم اللون للشيء مستلزم له كوزان على الله
 نقل العلم بمفصل الا ان في ذلك الحسم عند علمه وقائه القضاة قال
 ابو هاشم لا يجوز وجه قولك على الفاضل ان الغلب محتمل للعلم والله تعالى
 قادر على احاده فوجب ان يصح احاده وان لم يدرى وانا اجمعنا ان
 عند الادراك الله تعالى على العلم فجاز ان يخلق وان لم يدرى كذا ذلك
 في قلب من لا يصح ادراكه ولانا اطلب قول المحبرة ان القدر على الكفاية لا يصح
 ان يتردد في قلب الاعمالان قلت اذا كان المحل محتملا والله تعالى قادر على
 احاده فما المانع وهذا الوجه يلزم ابا هاشم والله تعالى يعلم ذلك في
 الاول دلان العلم به ليعرف وان لم يدرى كذا واحتماع ابو هاشم بان
 العلم بالمدركات متساوية الادراك ولنا هذا اسقطا للعلم
 يستحسانه ومن يصح ان يدرى فدل ان يدرى
 الطهر والداخله كـ مسله
 قال الطهر والداخله عرضان فيهما مضاد ومتماثل ولا يعمل فيهما

له

ومكون البقا عليه ما انما لا يحتاج الى دليل لا تعلم ضرورة ويرد ذلك
 بالمتابعة وقد علم ان اللون غير المحل وذلك بعينه من على ان
 الطعم غير المحل ويدل عليه انهما معا فان على المحل مع بقاها كما كان قبل
 انهما عرضا فاما انهما احشا فالتاين الاحشائين من الدليل
 على انهما عرضان لان ان كان على سائر احشائين المعاني انه ما من عرض الا
 ومكونان يسبق عن الحس وطعمه باق عاكه كما كان ولولا ان حشر براسه
 والاما وحيث فيه هذه القضية ولا شبهة ان المعاني المحضة بالكلية
 لا يلبس بالطعم والرائحة وانما التسمية في الطعم والرائحة واللون وعند
 الحس ان جميع ذلك شيء واحد والذي يدل على متناه قولهم ان الحس
 قد يكون استود مسس يخرج من كونه استود وطعمه وزا الحس كما كان
 وقد نزل طعمه وزا الحس ولونه كما كان ولو كان معنى واحدا لاستحال هذه
 القضية فاما الكلام في ان كل حشر منهما متماثل والاحشائين متضاده
 فهو كما ذكرنا في الالوان فاما الدليل ان كل حشر منهما متماثلان
 الحلاوه انشربكت جميعها في صفه النفس وهي كونهما جلالة ومما يحال في كونه
 متوجبان يكون جميعا ممتعة واما كون الحس متضادا من الدليل
 عليه وهو حشر احدها استعماله احتمالا في محله واحد والثاني
 انهما استاومان وسعافان على المحل والثالث انه سقمهما صده واجبة
 فاما جوار البقا عليهما حلافا لا في القسم فلما ذكرنا في الالوان
 وسنا ان طريفة ان على ابي هاشم انه سقم على طريفة واجبة انما
 كثره فهو منزه الجوهري وعلا في الصوت وسنا طريفة العاشر
 انه لا سقم الا بعدا وما عثر في حشر في الصب على طريفة واجبة قبل ان الصب تارة

في انما فلو انه سقم والالوان سقم فاما سقم لا يوجب له لا يوجب له
 لما ذكرنا في الالوان وذلك انه لو جاز وجودها لا يوجب لادى الى العز
 احدهما ان لا تضاد ان فيه ثبات في ثبات او تضاد النفس وجود في وجودات
 يصح وجود حلاوه وجوده في العالم كذا انها فاستد ولا يوجب الحس حلافا
 كونه وجوده لا في محل سقمه ولا يوجب له الصلابة لا يوجب في الوجود
 متعينة معاني على طريفة واحدة مسئلة ويرد ان لا يمتنع
 بالادراك بين الحلاوه والحيثية كما يمتنع بين السواد والساغر من الالوان
 عند كان مسئلة واحشائهما اربعة الحلاوه والحيثية والمترارة والموجود
 وما سوى ذلك مرتب والطريفة في الفقرة بين الطعم الحلق وغير الحلق
 ما ذكرنا في الالوان ان ما لا يتركيب طعمين فهو خالق وما لا يتركيب طعمين
 ولا يتركيب القفا في الزواج هي طيبة ومثله لم يعرف احشائهما كما
 فقال ربح المشك والرائحة الطيبة والمثله متضادا والحلاوه احدهما حاش
 يتركب منها كذا المراتب بالصور المتشكلات بالتمتع وكذلك يتركب
 المشهورات بالنم والمذوقات حاشها الفم والمترارة والبرودة والام
 المحل الحيوان والدليل على هذا ذكرنا ان الفقرة في كل اصغر
 هذه المذكرات يقع حاشه محصورة كما ان اللون المشد العجيب وطعمه
 بالفم مسئلة ولو وجد طعم او ربح لا في محله اصغر احشائهما كونه
 رشيدي وهو القياس كما سنا في اللون ونافق في الغضاه كما يصح وفي
 بين الالوان والطعوم في ذلك الوجه فيه ان دراك الطعم والرائحة
 انما يكونا من عمل الطعم بالنهاية ومن عمل الرائحة بالحس ثم فلو
 وحده لا في محله لمتطابق الا دراك فيه فلا يقع ان يتركب خلاف
 اللون لان اللون هيبه ولا يمتنع بان لو وجد في محله او لا في محله لا يتركب

السواد كذا
اولا الحرارة حسن ترأسه وكذا البرودة والخير فيهما مماثل والحقان
مصادان وهما بدرجات لهما كجوع وهما ما شفا ونقص المولى ما اثنان
فمن فصل من الحار والبارد كفضلنا بين اللون بالزويج وبين الصفات
بالسمع فاما الدليل على انها حسن زائدان على ما يراهما
ان سايرا المعاني يكونان فوجد ولا يكون حارا وعدم سايرا المعاني وذلك
البرودة والدليل ان الحرارة حسن واجد وكذا البرودة كذا
صفه لها احسن من كونها حرارة ومما خالف ومما وافق والكل شتر
في هذه الصفه فكانت متماثلة كما كانت في السواد كذا
بعض الحرارة بعض وكذا البرودة وهما الموكات مختلف لما بها البرودة
والدليل على انها صناد البرودة انها سايفان ومعاقدان على المجل
وهل يكونان يكون لهما صديا لثخونه اوز شيد ولمكونه المتاح
وتوقف فيه قاض القضاء والدليل على انها بدرجات لهما كجوع ولا
مختصان مجامد ان جميع حال الجوع يتوفا فيرو وقال شفا الوهانم
ان الحرارة لذات لهما كجوع في عينه بان محاوره لهما كجوع
والدليل على حواز النفا علمنا حقا لا القم اننا لا سفي الا صدي
ولا ممانه او قانا كثره على وجه واحد والدليل على انها لا جود
وجودها في محلها ان ذلك يوجب اليان صناد الوصفان
سعت الوجود فيوذي ان لا يكون في العالم حرارة وبرودة

سفس الوجود نبودى ان لا يكون العالم حرازا و برودة

المختبر والمقدح عند القدح ناراً والوقود هم
اجزاء من النار كما منه بطريق القدح قال ابو حنيفة
من النار قلت لانه سديد فلا ينظر ههنا
لا تولد الحرارة وقال ابو العتيم تولد على ما قال في اللؤلؤ وقال العلاء
اذا اقبلت احرا عتمة وحصلت حراره تولد هناك حوم وقد
دلت على ما قد قول لي الفتيم في الالوان والديبل على فتاد
قول العلاء انه ان المحسوس مما يختص بالعدس علمها القدم سخا
ولا سول عن شئ في كمالها و قد دلت على ان شاع
مختار لعله لا يغفل ويدل عليه الحرارة شرط في الحياه كلك

الطوبى بشرط فلم يجعلوا احدهما سببا في تولد دون الاخرى
فان قال الحزاز تولد بشرط الطوبى فليكن بل تولد الطوبى بشرط
الحزاز فان قال هما سببان قلت هذا فاستدل ان السبب لا يكون
ان يكونا مولدين لمستب واحدا لا يولد في وجوده وعبدته من حيث
يوجد احدا للشين وعدم الحزاز ولا يقال انهما يولد عند الانضمام
لانهم لا يخلوا اما ان يكون ذلك احدهما منهما واجب ولا يكون وبطل الاول
لان لا يكون ان موجب السبب شيئا واحدا وبطل الثاني لان انضمام
ما لا موجب الى ما لا موجب لا موجب ومنها ان لو جاز ذلك لكان كون
احد السببين من فعل الحزاز فيكون في الوجود ان يكون السبب
مقدور القادر من ومنها ان الحزاز والطوبى مصلطان فلا يكون
ان يولد في تولد واحد احدهما انما يولد عند وجود الحزاز
احتمال ما حبه تولد كالودود ونحوه فليكن ذلك وجعل الله
احرازه لا من سبب ولكن احراز العادة بان يفعلها عند سبب
كما اجزى في الولد وكثير من افعاله مستلزم النار تولد
الاحراق عند ابي الغنم وعذر من ان الحزاز تولد من الاعتماد ان
النار في النار وقال صالح فيه وصرار وجهه البعد اذ به ان فعل الله
انما العادة وكونان مجمع بين النار والقطر ولا يجدر الله
الاحراق فلا عرق وقال النظام الاحراق فيجعل الله على النار الخلق
للمحل بع خلق النار خلقا خرو وقال الحافظ ان طبع النار عرق

والدليل على ان النار الاحراق تولد عن الاعتماد انما يولد
بين الاجزاء المحتضمة وذلك تولد عن الاعتماد كتابا في المقتربات
ولا يكتفى بكونه الاعتماد ونقل نقلنا انما يولد عن الاعتماد انما يولد
بالشمع قوى الاحراق وان حقت حقت الاحراق فاما من قال النار تولد
فستلزم ان سببا من الاعراض لا يولد الا بملته المطر والخوف والاعتماد
ولان النار حتم فلا تولد شيئا وما قاله صالح فيه فاستدلنا بعلم ان
النار عرق على طريقتين واحدة وامانة على اصله في المتولدات
انما ليست بفعل الله على وسبب من فساد من بعد فاما ما قاله النظام
انه من فعل الله فلا شك ان الاعتماد ان النار فعل الله على فاما تولد
منه فهو فعله فاما قوله بان النار الخلق له ان اذ اذ ما ذكرنا
فهو صحيح وان اذ اذ غيره فحق ان يولد الحافظ بناء على قوله
بالطباع وقد استأثرت به مستلزمه اخلاف الناس والطباع
فمنهم من يغاها اصلا وذكر ان النار لا يولد ان يكون مضافه
الى فاعل مختار او فعله مستلزم الفاعل وسبب وجبه الفاعل وهو
مذهب من انما ومنهم من ان النار الطباع ثم هم فرقتان مفسرتان
بالصانع وليفاه فالصانع الصانع ذكر ان الصانع جمع هذه
من الطباع الاربع وكان قد ذكر ان عبد بنما من غير كذا وكذا جعل
لكن في خاصية يفعل عنما اشك الحظية تولد منها الحظية
والطباع تولد منها الحيوان وهذا المذهب ان الله المستود كذا الحافظ
ان كل شيء يفعل بطباعها حيوانا وموانعا وكل الانواع
بالطبع سوى الارادة والحكمة والدم تنبع الارادة والبرق منه

ذهب فقامه ومعجزه من حارط وهو كما قال الازاده ايضا
يفتح بالطبع فاما من يترك الصانع من الغلاستفة والاطباء
والمجهين جعلوا الاشياء مركبة من الطبائع الاربع الحار والبارد
واليبوس والزلزلة ولكل شئ بعد ذلك خاصية قالوا والفلك
خارج من هذه الطبائع وان لم يكن خارج ولا رطب ولا يابس ولا بارد
ولا حار من غير الاعتراض وكذا في حركة حار حار من الطبيعة
وان الحركات بله حركة طبيعية الى المركز كحركة الماء والارض
وحركة طبيعية عن المركز كحركة النار والهوى وحركة خارجة
عن الطبيعة كالحركة المستديرة على المركز وحركة الفلك
والسلام يقع في مواضع منها ان الطبيعة لا تعقل ومنها انه وان
عقل فلا يجوز اضافته الى ما هو انما به واما ما يقولون من ان الطبائع
باطلة وانما يجوز ان يثبت العقل على الخطه شعرا ومن حصره الزمان
ستفوت جلا واما اخرى اعاده بذكر نظام العالم وان العقل لا يقع
الا في حي فاذر ومنها السلام في قولهم في الفلك ومنها الظلام
في قولهم في الحين ومنها ذكر شبه القوم وحلها فمضى في
اما الفصل الاول وقد بينا ان اثبات الشئ ونفيه والعلام في صحة
وقد اده فرع على كونه معقولا وان الطبيعة بما لا يعقل واللبيل
على انه العقل لا يعرف صفة وترق ولا اشتداد لا امسا
الضرورة وكل من يرجع الى نفسه هذه واما الاصاب
فما لا يترك علم بفعلها وبحكمها والوجهان لا يجان في الطبيعة

ولا يقع امانه ولا انه لا علو امان يترك بالطبع نفس الجوهر او صفته
له او معني فيه وبطل الاول لاننا بوجبت اشياء الطبيعة لا يمانه
ولان الجوهر مركب من احتضار له مع طعم ودون طعم ووجبات يوجبها الطعم
وبطل هذه البطلان يكون صفته الجوهر وبطل ان يكون معي لانه لو
كان معني لفتح ان يغفل ذلك المعنى عندنا في غيره ففعلت المسامحة
كما يميز المفرد شأنا والشاكن من غير شئ وعندهم ان هذا لا يجوز
فاما الفصل الثاني فالدليل على شأنا قوله وجه منها
ثبت في الشاهد ان العقل لا يقع الا في حي فاذر ومنها
ليست بقادرة فلا يقع ان يحصل منها فعل الله ولا يقال انما حيه
لاننا فصل بين الحي وغير الحي فلما جاز ان يقال فما ليس حي فحي فحي فحي فحي
فما هو حي ليس حي وان الحي يترك المبركات وهذه الاشياء لا
تترك ومنها ان هذه الطبائع لا يقع وجودها واحدا في نفس هذه
المبركات فاذا كانت مفسفرة الى ما تقوم بها كيف يكون مدونة لها ومنها
ان هذه الطبائع لو كانت توجب الحركة ولا احتضار لها فحي
حيثه فوجب ان توجب الحركة في شأنا لحيها فلما احتضرت حدها علمنا
انه ليس من راسه الطبع ومنها انما اخذ اختلاف النبات والثمار
والطعم والذوايج مع شمول الطبع عندهم ولو كانت الاشياء كلها
مركبة من الطبائع الاربع لوجب ان يكون الجميع شأنا واحدا
ومنها ان هذه الطبائع متجانسة فلا بد من جامع يجمع بينها
لتولد منها شئ فاذا ثبت انه لا بد من موثر فاعل مختار بطل القول
بالطبع ولم يدم ارسطو ليس هذه الا لزام قالها هاتين اخيرا

يؤتى من جهة العلل ومنها ان هذه الطباع لا يكون وجودها
 الا في حال ولا يحصل المحل الا بوجود الطباع فيؤدي الى واحدة كواحدة
 منها الى صاحبه وواحدة الاخر اليه ويؤدي الى صاحبه اليه
 ومنها ان الطباع متضادة والاشياء المتضادة لا يكونان
 بوجه شيئا واحدا ومنها ان هذه الطباع على اعتبارها لا يوجد
 شيئا عندهم وانما توجد عند احدهما عمدا ووجب ان يكون المحرك
 هو الاحتياج دونها فان العصب الذي في السلام في العلة
 قد ثبت انه جسيم والمجتمعات فيكون مثلا لهذه الاحتمال
 فلا يصح اسماة مخالفا لها فانما قولهم ان حركته خلاف ما في الحركات
 ولا يصح لوجوده شيئا انما حاز ان حركته الحركية المستندة حاز ان حركته
 تميز الحركات ومنها اذا حلت الحركه مميّز فوجب ان يصح
 معبود الحال ان هذه الاحتمال وان يكون وجود الحركه والبروز
 والرتوبه والسوسه فيبين ومنها ما ثبت ان العلة محدث لا يلاقي
 من الحوادث وان لها صنائع ومحدث فها من الحركات وتاثير الاعراض
 ما ثبت ومنها ما ذكره شيخنا انهما في الحركه العلة حركه
 مستندة طبيعيه لو كانت تكون موحدا عن الاعتماد لانها الذي
 يحفظ بحقه ولو كان محصيا باعتماده بوجه المخير ودو الوجود
 ان يكون موحدا حركته مستقلا وصعدا في حاكم واحد لان
 في حال ما قبل بعضه يصعد ما فيه كما لمعلوم من حركه الدواب
 ولا يكون ذلك لان ما يحفظ باعتماده صعدا بوجه حركه صعدا
 وحركه سفلا يكون بالفتنة كالطبع ولا يقال ان حركه دوذا

تحدث على طرفه واحده لان ذلك محذور الصانع المحسوس
 وات العصب الذي في السلام في الحس وهو لا يطبع في
 بقوت الحس هذان حشر منهم من يقول في الحس فيه يثير حشدا
 ومنهم من قال في الرحم فالبصيرة فيه الحشيرة ومنهم من يزعم ان الحشيرة
 مستندة في الرحم كالكائنات ومنهم من قال يخرج من احدها لثان اخر
 البطنة مستندة في الرحم فيكون الحشيرة وانما التوال في هذه الحركات
 ليسهم للصانع وقد بينا ان الطبع لا يعقل وانما لا يصح اضافته اليه
 اليه فكل ما قالوا وانما الحشيرة انما ان يكون حركته بوجه ذلك وقد
 ثبت ان الحركه لا توجد شيئا والياض من الاعراض التي فيها توجد
 وتغير منها لا يوجد ولا يكون بطبع شي مما قالوا الرطوبة في الاسماء
 لا على المذرج ولا في لو كان الغالب في الرحم لو كانت يكون جميع ما لله المراء
 على صفة واحدة وات العصب الحاشي فاحتمال الخطه
 ثبت على طرفه واحده والمحرك لا يندل ان هناك خاصية
 والكواكب لا على اخرى العادة به وكذا في علفه في الحشيرة
 والمطبوخ والمغلي والكثيره اذا اكثر في وقت واحد فان الاعراض
 التي في السات تضاد الاعراض التي في الخطه ولا بد ان يقال خاصية
 احدها تضاد خاصية الاخرى والشيء لا يولد صفة وبعد فان الحشيرة
 لا يندل بعد القاء الارض ووجود الماء والهوى والاشياء اخره في الارض
 باضافته لذلك الخطه دون تميز المعاني وبعد
 ولو كانت خاصية فيه لوجب ان تثبت في حال القاء لان السات
 حصل والمحرك على ان لا يندل على ان لا يندل على ان لا يندل

الطبيعة فيقالوا قد علمنا ان النار حارة ولما انزلنا
 خلقا فبينما اعتمدوا ان يفرقوا على ما تقدم قالوا اجتزأوا طين لحد
 الحديد الى نعيمنا فقلت لو كانت الحارة الحارة الحارة وان ظلم
 بالنوم ولا تدرك حيل عذبة غير الحديد بد على ان في ذلك الحديد وفعل
 العبد يغلي بالعبادة وقد ذكرنا حواشي اجوبه ليس هذا امر متفقنا
 قالوا الحاربه مع نطفة مطفوا على الماء والحار وان كانت قاسية لا يرب
 وما ذلك الا الحاربه والجواب ان اجزاء الماء التي تلتك احرا الحاربه
 انقل من الحاربه قد فوجئنا الماء الحار الحاربه قالوا في الاحتام ما ندور
 بالنار كالنجم وفيما ما سمع قد كالمسح والجواب انما يدور النار
 السمع مما يحضر به من الاعتماد الذي يفرق فاما السمع ففيه اجزاء
 واحدا بابسته فاذا اجاور غدا احرا النار العفنة العفنة الاجزاء
 الباقية على احرا القربيه ولهذا سمع قد الحمد لمحاوثة الهوى
 قالوا الحاربه مستكره والا وبيد منبذله والجواب جميع ذلك من
 فعل الله تعالى بالعباده ولذلك لا يوجب في الحال وعمل مرة لوجب
 ومرة لا يوجب على ان قولهم يتناقض لانهم يقولون الشق من نار نار
 وقالوا في شئ اخر يستدل مع الله نار دوت في ان يكون حكم واحد
 موجب على الصديق قال ارسطو ليس الحيوان سعيدي عمله الطبيب
 وهو المتبادل انما منبذله وقد معنى الجواب عن ذلك وسنات
 المحمد في البحث ان يكون من جنس ما بعد في به فضلا عن هذا العدا
 بعينه واما الاحلال اليه فهو غير محصل بفعل الله هذا المخلوق

بالشهوة على ما تقدم من قوله في الهوى الشك لا في موضع من اجزائها
 ماسه والشك في الشك في طبعه انما هو في الهوى حاربه حاربه
 لطيف عليه انما في الشك وحكي او الغنى عن ذلك العذبة انما ليس حاربه بل هو حاربه
 الاحتام ولو كان حاربه احتام الاحتام وحكي عن قول ان الهوى ليس
 واما شئ من واقع على غير معنى في الشك ما ذكرناه او لا وهو الذي سبق
 بالحق بك حتى حقت فيه الحاربه شاعه وصفنا ما ربح واذا حصل حاربه
 الانسان وصفنا ما ربح وهو الذي اذا ربح في ذلك يخطي ولو لم يكن حاربه احتام
 ذلك فيه لان لا عتار لا يكون عليها الشك والاسف انما في الشك في الشك
 اذا ربح فيه يجمع غير فلو لا انما حاربه والاصح ولو كان يقال انما ليس حاربه
 الحاربه في ذلك في الملكيه والحاربه وحل ذلك سبيل ما ذهبت اليه الهوى العذبة
 الا ان يقول انما اراد بالجنس الجسم العفنة فيكون حاربه في عمارته واما
 الشك في ذلك في العفنة ان الهوى حاربه وطيب وذكرنا انما هو في
 ببوسه لان فيه اعتمادا في شئها كذا ذكره في الابواب وذكر
 في تصحيح كتاب التما والعلم انه لا ببوسه فيه وذكرنا انما هو في
 عن قاض القضاة ان في الهوى ببوسه ووطوبه معتدله لذلك وقف
 اذ لو كان ببوسه لعدا وحده قول له هاشم ان فيه ببوسه ان الجسم
 القليل يوضع على النقي المنفوخ منفذ فلو ان ما فيه من الاعتماد دفعه
 والا لما منع من التوب ولو كان فيه رطوبة لكان اعتمادا شغلا وكان
 لا يدفع المحمذ قول ان فيه اعتمادا اصعبا او ذلك بل يضر الامع اليه
 ولا سيما لو كان فيه رطوبة لكان فيه اعتمادا شغلا وكان عيبا ان الهوى
 والهوى لا حاربه به على رؤسنا وحده قوله انما ببوسه فيه
 لا سيما ان فيه ببوسه مفترده للزعم اعتمادا شغلا فكان محلا لاف

لو كانا مختلفين لكان يجب ان سقى ذلك احدهما بصفه او جمل لا
 ينشئ ردها / اخر كان يعلم بملك المفارقة احلاهما ولا يقال ان الحروف
 قد يكون امد واضرر قلت انك زياده لخصل هناك في بعض الاوقات
 و لا يقال اختلافها باختلاف المحل لان محلهما واحد ايضا فالمحلفان خلاف
 محلا واحدا والمحلان محلان محليين فدل انهما لا اعتبارا بالمحل فيما نحن فيه
 نعم اختلفت محلا فقال ابو هاشم المحل ان متضاد وهو مذهب على قوله
 القسمة نحو الزاد المضاد وتوقف في الثاني ابو عبد الله في القضاة
 ووجه ذلك ان المختلف فيه قد يكون متضادا او قد لا يكون متضادا فلا
 يصح القطع على احدهما الا بالدليل ولا دليل على احدهما فوجب التوقف
 فيه ولا يقال امتناع الجمع بينهما محل يدل على تضادهما اذ لا وجه
 في ذلك وهذا لا يصح لان لقايل ان يقول انما جعل كل حرف في له مخصوصه والوجه
 الجمع بين الاثنين ولهذا لا يصح الجمع بينهما ولا يقال انهما مختلفان عند الاذنان
 والخصتان خاصته واحده كالالوان وهذا لا يصح لان تضادا الالوان
 لان لكل واحد منهما على العكس من الآخر لما ذكرنا ولا يقال ان تضادا ان
 اذ لو تضاد كان عليه دليل قلت ولو لم يضاد كان عليه دليل
 وابو هاشم اعترض وجهين احدهما جلال المحل والثاني حمل على التوب وقد ذكرنا
 ذلك مستمسك الصوت بذكر في محله بحث هو عند ابي هاشم وهو
 له على الذي رجع اليه وكان يقول او لا انه بذكرنا لا يقال المحل الى
 اذ السامع وعلل ابو هاشم قوله انه كان محكي ذلك لا انه قوله وقال
 ابو القسمة وجماعه من اصحابنا انه ينقل الى اذن السامع وحاشي عن القسمة

ان الصوت بولصوتنا اخر حنا سلع الى اذن السامع ووجه ذلك
 هاشم انه لا محلا اما ان ينقل نفس الصوت وذلك عرصة لا يصح على الاصل
 وهو ما لا يصح فلا يصح ان ينقل محله وذلك فاستبد لوجهه من ان لو كان يجب
 ان لا ينسحج الصوت حشا لا ينسحج اسفل السامع من محل الخزانة والبرودة
 من ابي حنيفة محتمل وفي علمنا اننا تعلم الحجة التي فيها الصوت علمنا ان
 بذكر بحث هو كاللون ولا يذم على هذا الناس مكانه علينا في بعض الاوقات
 لعاز من ان المدركات قد تختلف فيها اللبس والتميز في العلم وان كان
 مع العلم له محله محتمل ومن ان كان محتمل ان ينقل الى بعض الحاضر
 دون بعض فستمع بعضهم دون بعض مع استواء العلم ومن ان كان يصح
 ان ينقل بعض الحروف ولا يورث ما يسمع ولان الصوت لا يولد الصوت
 على ما نسبته وانما يولد عن الاعتمادات والمضاهة ولو كان بذكرنا لا يقال
 لم يستمع ان ينقل ان كان الصوت المحيتر في جهة وخلفه ان كان فلا يستمع
 لان الاعتمادات لم يربط في تلك الجهة ولا ان كان محتمل ان ينقل مع الاذن
 على الظاهر الذي يشهد به ومن ان لا محلا اما ان ينقل الصوت الى محل او محال
 ولا محال جلول عرض واحد في محال ولو جعل في محل لا ينقل الى اذن واحد
 دون واحد عجزه واحش ابو القسمة بان بذكرنا الصوت اذا كان
 مستقبل الدخ خلا في ما يدرسه اذا كان في مسددها وذلك لوجه ما قلناه
 ولا انه لا يسمع من سدة الاذن ولو كان بذكرنا بحث هو لما شاب سدة
 الاذن مبعثا ولا انه اذا كان حاشية السمع الوجه المثلث كان اثر
 الى السامع منه اذا اولى حاشية من تلك الجهة ولو كان بذكرنا بحث
 هو لا يورث احوال ان كان الصوت اذا انشد وقوى له بدل ذلك

في الاذهان ما يراه في تلك الشدة والحواس عن الاول ان لا يراه
 ان حدث في الهواء كالثاني اعبرث في اننا ونقول في شدة
 السامع وعن الشدة ان يمتد لمحتاج الاذن اخبر في الاذهان ان يكون
 اله الاذن كمن يمتد عن عينه ومعدا بحبيب عن سواهم اذا كثر
 الحس والحسنان من الشدة والسمع لا يمتد عن سوا الاذن وعن الشدة
 ان لا يراه في الاذهان بقوى الاذن كمن لو نظر في اللون في اذهانه
 وعن الزايع ان لا يمتد مضاعفة او ثمانية او ثمانية او ثمانية او ثمانية
 والحواس في القلب الاذن واجبة بعضهم بان العبد يمنع من السامع ولو
 انما ما استقال سميع والامانة وليست اختلاف شيئا فاما الشئ ابو عبد الله
 وذكر انه يمنع وذكر ان في المنع وان كان سميع حيث هو كما في الروية
 فاما ابو هاشم قال لا يمنع فان قيل هذا يوجب ان من بالمشقة
 يسمع كلام من بالمغرب وليست اذا كانت الاحوال مستقيمة والحس
 من يسمعه وليس فيه الا الاستعداد والشمع ويعرف ان المصلحة قد سمع
 كلام اهل الارض من بعد المتأفة مسئلة عند ما الصوت لا يتأخرا
 للكراميه لساميه وهو منها ان لا يدرسه في الشدة مع ارتفاع صوت
 وصحة الحاشية كما ادر كاه اولا فلو صح عليه التقاليد كاه ثانيا
 كما ادر كاه اولا ويصح ان يمتد المدرك والمدرك لم يعبر فكان
 حب ان يدر كاه في اللون والموهفات قبل من شرط
 ادر كاه حده وجوده وليست ما يمتد بقاؤه محاله في حال بقائه
 وحال حده في الاذن واحد كاشنة الجوهر والوان
 وبعد فان هذا اثبات شوط من غير دليل ولا بد في العجب

ان لا يمتد الاضداد او شدة المحل في السامع كالأضداد ولا يعتد بالمحل
 ان لا يمتد ولا يكون بقاها الشدة كلام لان زيدا انما يكون زيدا سميع حروف
 ولو كان كاشنة لما كان بان يكون ويرا او لا يرا بان يكون زيدا او لا يكون
 ما انما اذا جاز الوجود عليه جاز بقاؤه وليست هذا مجرد دعوى لم يذكر
 مسئلة الصوت لا يحتاج في وجوده الا الى المحل في الاضداد انما يحتاج
 الى سببه ولا يمتد الاضداد انما يمتد لاهذا او قول الثاني فاحل في كلام
 له هاشم فاما ابو علي فقال يحتاج الى سببه وصحة من الضلالة والحس في المحل
 والصحة وهو قول في الغنى الكلام فيمنع في موضعين احدهما ان يحتاج الى محل
 والثاني ان هل يحتاج الى امتداد يستوي المحل في الاول والثاني عليهما
 لخصلاف عتبات خلاف المحل بل ان يحتاج الى محل وان لا يعتد بولده بالمواقع
 وذلك يعني حاجته الى محل التوليد فيمنع ولا يمتد بوجه الحس كالمحل كالحس
 وان اخبر في مقتضاه عند الشئ محس ولو لم يحس الى المحل لم يمتد سببه
 الوجود فكان لا يبرح حرقان في العالم وعند قاضي القضاة وابو عبد الله ان
 توفيقا في التفاضل في الاحد بها يمنع وجود الاخر في الاختلاف الا الى
 وكان لا يمتد وجودها فاما الفصل الثاني فاحل في قول ابو علي
 الصوت يحتاج الى الحركة وقال في الشدة والسماع والقاضي لا يحتاج الى
 الكلام يحتاج الى الحركة والسببه وعند قاضي القضاة وكثير من المتأخرين
 لا يحتاج واحتلف كلام اهل هاشم في قول حاشية يحتاج الى الحركة ولا يحتاج الى
 والسببه مثل قول اهل علم ثم رجح وقال لا يحتاج الى الحركة ولا يحتاج الى
 السببه وهو قول اهل علم من جلاله والذكر استغنى عنه مذهب اهل يحتاج
 الى سببه سوا محله على ما حكاه عن قاضي القضاة اولا ونقول اننا نقول في
 ان الحد في اي حيز شئنا ما كنا او متحركا على اي صفة كان في العالم

وفي السنة الواحدة منا الى السنة في الكلام لان السنة كالآله
 له ويحتاج الى الحركة لانه لا يتسبب وذلك السبب هو لا اعتماد
 ولا تولد الا والحركة تقارنه اما الصوت في السبيل على انه لا يحتاج الى
 الى المحل وهو ما من ان لا يوجب الحسنة لغير محله فصار كاللون واللون ما كان
 حكمه بمصدره اعلى المحل لم يوجب الى سنة تتولى محله كذا الصوت ومنها
 ان الصوت لا يوجب مع الحركة وضدها وذلك لا يوجب في الامور المحتاجة الى غيرها
 لا يستلزم ان يحتاج الى السنة وضدها والسبيل على ان الكلام لا يحتاج الى
 السنة وجهه منها ان الكلام صوت محصور وقد بينا ان الصوت لا يحتاج الى
 الى المحل كذا الكلام ومنها ان الحركات متضادة وثبت ان الحرف
 الواحد يوجب مع الحركة ومعضدها ما لا يفضل من مكان الى مكان وتتم
 حاجته الى السنة وضدها ما لا يوجب ان الحرف في متضاده
 ولو كان الحرف يحتاج الى الحركة لوجب فيه ذلك الحرف فيحتاج الى السنة
 يحتاج اليه لان هذه القضية واجبة في المتضادات كما يعلم والحمل
 والارادة والكراهة فاذا ثبت هذا فصح في الحرف الذي يوجب مع الحركة
 مخصوصه انه لا يوجب وجود الحرف الاخر معها فثبت ان الحاجة اليه وان
 حاجته في الشاهد حاجته الى السبب والسبيل على ان الكلام لا يحتاج الى
 ما من انه يقهر حكمه على محله كاللون وان السنة كالآله من يتقوى
 عن الالات هي ان تفعلها من غير سنة ولا يلزم افعال الغلوب لانه لا يوجب
 الحسنة لغير محله ولا تقتصر حكمه على محله فيحتاج الى السنة ولانه
 اذا جاز ان يكون الحاجة لانه له وجاز لان الكلام يحتاج اليها المحر
 صرفنا الى حاجه الكلام لا دليل واجتهاد ايرانيان طينين الطينين

من ان الحركة والكلام لا يوجب الامع سنة لانه وانما ما من
 الحاجة لاجل انما له لسان والحركة لاجل السبب المولد والاعتماد
 انهما في القول الثاني ان الحركة انما يحتاج اليها لانه لا يوجب
 السبب فاذا لم يوجد السبب جاز ان لا يحتاج الى الحركة فاما السنة فاما
 خلاف ما حلفنا فوجب ان يكون نفس الكلام محتاجة اليها لانه لا يوجب
 الثاني ان بعض الحروف ومما تحتاجه الكلام الى سنة السبب كالحاجة
 الغلوب الى سنة الغلوب كذا سنة ما من السنة الصوت لا يحتاج
 الى صلافة المحل لانه لا يوجب من فعل اي فاعل كان وانما يحتاج الى الواحد
 منا لانه لا يوجب الى سنة من فعل اي فاعل كان وانما يحتاج الى الواحد
 يحتاج الى صلافة المحل لانه لا يوجب من فعل اي فاعل كان وانما يحتاج الى الواحد
 لا يحتاج وزمانه في كلام ايرانيان مثل ذلك وزمانه في سنة والذي استغنى
 عليه به انه لا يحتاج الى السنة في حسته حكمه مصور على محله
 فلا يحتاج الى صلافة كاللون واللون ولا يلزم من فعل لانه من فعل متوابع
 الاعتماد تقاربه المتصاكة وذلك لا يوجب الا في حسم صلب ولانه اذا العن
 صرف حاجته الى الصلافة الى سنة واعتماد السبب لانه لا يوجب
 اذا وقع انما انما اسات حاجته من غير دليل واجتهاد ايرانيان الصوت
 خلاف ما حلفنا صلافة المحل والحجاب ما ذكرنا ان يحتاج اليه لاجل تولده
 عن الاعتماد فاذا افعله الله تعالى انما المحر ان يختلف لان حكم المباشر
 والمتوابع يختلف وفي الشاهد لا يوجد الامتولد واجتهاد ايرانيان الصوت
 الى صلافة المحل لانه لا يوجب من فعل اي فاعل كان وانما يحتاج الى الواحد
 المانع منه منقول محو ومن لم من انما انما في حزه واحدا من
 زيادة المحل واجتهاد ايرانيان الصوت لانه لا يوجب من فعل اي فاعل كان
 ذلك لا يوجب تولد هناك والحجاب ما ذكرنا ان يحتاج اليه لاجل تولده

وبعد فان شئت اذ لك فانه يجوز ان يكون كذلك لتولده عن الاعتماد
 على ما ذكرنا من انه الصوت من تولد في اللسان وجوز ان
 تولد في الهوى وقال ابو الفتح والى على من جلا دونه في الهوى ليس ان
 الصوت عرض ولا بد له في محل واللسان محل الصوت بدليل الاستماع منه
 ومن قطع ان الله يخلق كلامه بل الله كما تولد في الهوى يجوز ان تولد في
 اللسان ولا يحتاج الحروف في اللسان والحروف اصوات مخصوصة
 واحتج بان الزمان يقع في المزمارة من تولد الصوت في الهوى وكذلك يخفض
 على محاذق المزمارة ونقبة لخرج متواليا كما سرت في هذه النسخ في البقي
 من تولد عنه صوت هابل دل انه تولد في الهوى لمصل الى الادان ولمواه
 لما سمع والحجاب عن الاول ان النافع لا يفعل الصوت وانما يفعل
 الصبح فاذا كثرت واحتق في المصيف وله الصوت وعن الثاني فان من
 سبب هذه فذات في بعض الصوت وبعض الحروف التي لا تحتاج معها الى دفع الفم
 ونحن لا نستر تولده في الهوى كما تولد في اللسان وعن الثالث ان عندنا
 ندرج الصوت عث هو وقدمناه مستله الحروف لا يحتاج الى
 المحل عند القائه وهو مذهب ابي هاشم الذي استنقر عليه وقال ابو علي
 لا بد من سبه وحركه وعنده الحرف غير الصوت وعند ابي على من جلا يحتاج
 الى سبه فقط وعند ابي الفتح يحتاج الى حسم زوسق كالهوى وعلى هذا المحل
 كلام ابي على من جلا وقد سنا من قبل ان الصوت لا يحتاج الا الى
 المحل والاعلام صوت وكذلك الحرف حشر من الكلام لانه منه تركيب ولا يحتاج
 الى سبه وحركه وان الحرف يجوز وجوده في محل لاحاه فيه وتاكيف الكلام
 واعتراقة شوا في انما محل في جوب الحشر في محله ومقتضى عليه خلاف

كلام الصوت

المحققان المحل كما في الواحد بل الله يكون ان يوجد في كل في كل جزء الذي
 يدل على ان الهواء اشتراط وجود الصوت في الاحكام الصليبية كالحديث
 ونحوه وانما يختلف باختلاف ذلك المحل بان يكون محوفا او غير محوفا والهوى
 واحد ولا يخل حرف محشر على تولد من الاعتماد في ذلك المحل كما لا يتولد
 من اعتماد الشفتين واللسان يحصل اعتمادا بطرف اللسان في اصوات الالسان
 دلان ذلك الحرف بكل ذلك المحل واحتمال ان يكون في بعض حروف محوفا
 البعد كما حصل في اللسان وسعدت على الالبع حشر لعقد المسنة والمحل ما سنا
 ان السبه كالهوى لنا ما اذا افقدت احتكاك ايزالات ومن اعترضه هو
 مخصوصا احتج ما ذكرنا في المتقدمة مسله عند اكثرنا
 ان الكلام هو اصوات مقطوعة وعند ابي على الكلام غير الصوت وعنده
 يقع والصوت لا يقع وفارق الصوت الكلام وقد سرت ذلك الكلام من الصوت والكلام
 اذا كان على هذا الجدة لا سرت عن الصوت لانه سرت من وجه اخر كالحماون
 لا سرت من الماكيف وان كان يقع على وجه اخر فيفوت ان انما لو كانا غير
 لفي ان يوجد الصوت الواقع على وجه لا يوجد الكلام ويوجد الكلام ولا يوجد
 الصوت وفيه دليل على صحة ما قلنا بوجه انه لو لم يكن ذلك لابي
 الى التباين الحشر الحشر فان من عند وجود وجود الكلام مع عدم الصوت
 بالمعنى والخصا به قلنا ان الكلام سنا ما ابو علي على هذا الاصل وقصار
 كما الفرع عليه ولا يبعصر الاصل بوجهه وبعد فاننا لا نعلم ذلك
 لال الحفظ الذي هو العلم والمكثف هو الماكيف فليس من الكلام في شئ فان قيل

المحل

وب ان لا يوجد احدهما الاخر الا ان افول الكلام يحتاج في وجوده
 الى الصوت كما قلنا في الجوهر والظن او قول الصوت اذا وقع على وجه
 وجوده مضمن في الكلام او قول الصوت بولد الكلام ولا بد من ما ذكرتم
 قلت اما الاول فانه قد من حوزة احداهما لا بد من الثاني في كل واحد
 الى الثاني فقول الجوهر لحيته وهو كذا يحتاج الى النوع الثاني ان يكون
 حصول المحتاج اليه اذ لا يوجد المحتاج كالعالم يحتاج الى الحيوان في وجود
 الحيوان مع فقد العلم وكان عيب حواز وجود الصوت الواقع على وجه الظاهر والكن
 كلاما وذلك محال واما الثالث فمضمون الشيء بغيره فمضمون حاشية اليه
 في بعض مقاماته ولا يصح للمصوت بغيره حاشية الى غير مختلف الجوهر والنوع
 على ما بيننا واما الثالث ففاسد لا يمكن ان يوجد ان يوجد السبب وهو
 له اصول المقتطعة المظومة ومنع من التوليد فلا يوجد الكلام ولا بد من
 ان يولد الشيء ما يضافه والحروف كلها اصداد والذي يوضح ما قلنا ان مع
 جميع هذا لا بد ان يصح وجود احدهما مع عدم الآخر والا اذ الى ما ذكرنا وجه
 اختر ولا بد ان لا يكون من احد طرفي العلم فلو عاين المدرك واحلف لوجوب
 مدرك المدرك كان ذلك كما يدرك بغيره الحلاوه والحرازة وقد علمنا ان
 السامع لا يدرك من الحروف الا الصوت الواقع على وجه اختر ولا بد من مدركه على
 واحد لا بد ان يكون متماثا ومنضادا كالكون والصوت والكلام مسموعا
 فاذا لم يكن الصوت حيا له وجب ان يكون متماثا له وجه اختر ولا بد من
 مدركه كما يدرك الصوت ولا يمتثل لا يقع الصوت وما يختلف في كل واحد
 في محل اختر كالصوت والسمع حسنة واجبة ان يكون وجوده في

قوله ما حجة ابو علي لوجوه

ولا بد من وجوب غيب كلام الواحد منا ان العلم من فعل الكلام
 وليس هذا الكلام لان المختر من حيله الخركه وقام على الخركه
 هجوت والاشود من حيله المتوابع والمستود من فعل الشراء وقد استقصا
 الكلام في باب العمل من كلامه قال ابو هاشم ومن تعبه
 ان الكلام لا ينفك وقال ابو علي بن يحيى ويحيى بن ابي الهيثم بن سنان
 وعن علي بن القاسم وعبد الله بن ابي اسحاق ان الكلام هو صوت واقف على وجهه فكل ان
 الصوت لا يقع كذا في الكلام ولا بد من سماعه من غير مدرك او ما يحركه من
 الصبر ولا بد ان لا يكون له ثابته كما لا بد من اوله ولا مال ان الحرف
 سماعا ولا بد من سماع الحرف لا بد من ان يقع ولا مال ان يحد وجوده
 بشرطه اذ لا بد من ان لا يكون له سماعه من غير مدركه واما ما
 ابو علي في قول الكلام غير الصوت في ان يوجد مع التماسه والحديث وقد علمنا
 من حسن الاصول سبعين فانا نقول ان المدرك والمحمول كلام
 من كلامه الكلام لا يحتاج الى المدرك الصوت واقف على وجهه وقد
 نك الخلاف فيمن قال من كلامه في الحكايات والمحاكي في كلامه
 من اصحابنا منهم ابو الحسن بن علي بن يحيى بن ابي الهيثم بن سنان
 كما استمع غير كلام المدرك على يوحى مع المدرك والحكاية والحفظ
 والبقا والكلام غير الصوت والصوت فعل الحاك والكلام فعل المحكي عنه
 وذهب الخليل بن احمد بن محمد بن يحيى بن ابي الهيثم بن سنان
 من المذهب الجاني الكلام هو الصوت المحكي في الحاك والكلام فعل المحكي عنه
 وحده الا ان يوحى نفس كلامه على المحكي والكلام ليس بكلام
 وانما هو امارات الحروف والحفظ هو العلم بتكثير الكلام وليس كلام

من اصحابنا منهم ابو الحسن بن علي بن يحيى بن ابي الهيثم بن سنان
 كما استمع غير كلام المدرك على يوحى مع المدرك والحكاية والحفظ
 والبقا والكلام غير الصوت والصوت فعل الحاك والكلام فعل المحكي عنه
 وذهب الخليل بن احمد بن محمد بن يحيى بن ابي الهيثم بن سنان
 من المذهب الجاني الكلام هو الصوت المحكي في الحاك والكلام فعل المحكي عنه
 وحده الا ان يوحى نفس كلامه على المحكي والكلام ليس بكلام
 وانما هو امارات الحروف والحفظ هو العلم بتكثير الكلام وليس كلام

وادرك في هذا بين حكايه الفزان وحكاية كلام الناس في كلام
 الموصفين للحكاية غير المحكي عن المحكي عن الاسماء في الفرق بين الاسماء
 فقال في كلام الله على الحكايات هو المحكي وفي كلام الناس غيره ثم
 عرض على حكاية من ذكر من بعد دعاه الي مذهب من المذاهب
 فقال ان المال يوجد مع ملاوته كلاما ان احدهما من عمله والاخر هو
 كلام الله على وحكي الله في امام علمه التي تاتي بها الى
 حاشم ما يدل على بوقته في هذا المذهب وانفقنا عداوان احلوا
 في هذا ان المستمع من التالي بوصف الله كلام الله تعالى وامره وعييه لانهم
 اعتبروا الصور المستمعه ولم يعتبروا اعتبارها على المعروف من عاراه العرب
 انما اذا كان في كلام غيره بوصف الله كلامه كما قال هذا كلام فليس
 وهذا كلام امري القيس بوصف الله كلامه من انما لا كلام من حكايا
 والذي يجب بيانه في فضل احدها ان الحكايات ليست بكلام وناجها
 ان الحفظ ليس من الكلام في نفسه وبالنسبة الى الحكايات غير المحكي وليس من
 غير المحكي وزايع انما الواحد كلام مع كلاما وحاشا ان لا يكون
 في هذه الاحكام بين كلام الله وكلام الناس است الفصل الاول في الكلام
 لا يوجد مع الكتابه وانما له امارة الحروف والدليل عليه اشياء منها
 ان ثبت ان الكلام مدرج والشيء اما مدرج ما حصل وصافه ودرج
 ما كان فلو كان مع الكتابه كلام لوجب ان يقع على ما سنا والمذكور
 ومنها ان ثبت ان الكلام صوت واقع على وجه ما سنا والمذكور
 ليس بصوت ولا يكون مع كلام ومنها ان ثبت ان الكلام صوت
 لو وجد الكلام مع الكتابه لوجب ان يكون موجودا في عمل الكتابه التي
 هي الالكيف وقد علمنا ان الحرف واحد وعمل الكتابه الى كسرها الحروف

فاما ان يقال لوجه في جميع ذلك فينبغي ان يكون له وجه واحد في حال كونه
 وهذا فاستد او يوجد في حزمه او الاله واحد وكذا باطل لا يوجد في ذلك
 احسان اذ اوجد في ذلك الحزم منفردا وحيث ان يوجد في ذلك فاستد
 ومنها ان لو كان المذكور كلاما طار وجره في امان فان لم يكن او لم
 فاستد فاستد لانه لو وجد في علم الحكايات حسن الباكين من حيث علم
 وكان محالاً له من حيث ان كلامه وهذا فاستدوات الفصل الثالث في ان
 المحفوظ ليس كلاما والدليل عليه وجه منها ان الحفظ هو العلم بكيفية
 ترتيب الكلام على وجه يمكن ان ياتي به مع سلامة الاله وكل علم هذا حاله
 يستحقه ومنها ما است في المسئلة المتقدمة وكذا ان الحفظ ليس
 كلاما فاما الفصل الثالث في الدليل على ان الكلام اقوت مقطوع
 وحروف مقطوعه والمقال لا يكون عليه ككسرها في الاستماع من الحكايات غير ذلك
 وقد انقضى وانقضى وقتها وان الالوه من احصل حشمت حشمتنا
 وروا عينا وحصل حشمتنا في الانساب المولده لنا وصفتها انما فعلنا
 ولا نثبت ان لو اننا او قال الحمد ستان فعلا له كذا اذا حكى وكذا يقع في
 الحاكين حشمت قدره ونعلم من الانساب وهذا الذي حشمتنا الى على انا رجوع
 عن قولنا الاول لان كل طريق يعلم به ان ما يحدث من حشمتنا وعلمنا قام
 في هذه الدلاوه فلم يثبت ما مع هذا ان ليس بفعلنا للامانة في متابع
 الاوهال ولا زادت او نزل مما سنا والاراده نوسن وعلمنا لا في فعل
 الله على ولا نهم اجمعوا ان حشمت النول نترانا فلو لا اننا فعلنا والامانة
 واس الفصل الرابع في الدليل على ان قول الله على وجه
 منها ما است ان الكلام هو الصوت المقطع وقد علمنا ان لا ينفك بين تبيان

ان يقال بوجوب هذا الكلام ومنها ان ثبت ان لا طريق الى اثباته وذلك
 لان ما لا يجرى مجرى غيره وطريق اثباته اما حكمه واما فعله ونحوه
 وذلك لا يوجب قبحا بل يستلزم اوجبه على ان يثبت في الالفاظ لان
 ان طريق الفعلية قائم فتمتسا على ما سنا ولا يسمع الا في واحد فاذا كان
 مع لانا استحال ان يكون فعلا لغيرنا واما الفصل الخامس من كتاب ليل
 بقدم بدل على فساد ذلك بوجه ان من عكس كلام الله تعالى ضمن عكس غيره
 استواء فلا معنى للفصل بينهما واحسن ابراهيم على ما شيا من انما هو لم يتغير
 حتى يستمع كلام الله حتى لو جره جاحده بكفر ومنها انه لو كان ذلك
 فعمل التالي لعدا ان ياتي مثله ولان المبرع هو كلامه فعمل ومنها
 الاجماع انما يسمع غير كلام الله تعالى لان من عكس من فعل بمكر من اشارة
 كالصياحه والجمابه وما بعد ذلك على فعل مثله في الالفاظ فعمل
 ومنها انه لو كان بفعله لبطل المحكي به لان من لا يقدري مثله
 واجواب عن قول انما بالمعارف يقال ان كلام الله تعالى
 يقال في قصديده انما بالمعاني وصدقته وان كان فعل الاشارة والمعارف
 في هذا كالمعارف في العلم يقال هذا علم لحي حسيه وعلم الشافع وان
 كان ذلك محارا ولكن المعرف صوره كالحقيقة في كدها هذا وان كان
 فعل التام لكر على شيبيل الاحمد او الحقانه لا على شيبيل الا انما الصق
 الى من انبذ به قال ابو هاشم وهذه الحكايم جعالت بالشرع والعرف على غير
 كلامه تعالى حقا محرم فزانده ومسته على الحب والخاف وعلقوا
 الاحكام كلها من الملوك فعمل التام كانه ملوك حقيقة كلامه
 لان فعل التام لا ينافي الا من هو من الجهد واجواب عن الثاني
 ان لم يثبت الاجماع وانما يردون انه كلامه تعالى حكايه كلامه

ولذا لا بد من السالك على ما سنع من الحروف عن الثاني وهو قوله
 فعمل فعمل لا محققا فعمل على ما سنا فعمل اذا كان مستلما فهو قول
 راسا اذا كان مع محمد فاعلم انما في ان الجمابه تقع من الصبي والجماد
 بها احذوا ان لم يفتح الله وحده في شيا من الالفاظ والحروف
 عن الرابع ان العدي انما في ط لانا مثل القرآن امدا لا ان يحكمه وعلى
 هذا القبح العتيق بالاستغناء والافعال فاما الوعد في ثمان بقول الدلاوه
 عين المتلو لم يعكس وقال السيب ان اوجه والمانع يجب ان يكون بولد الحبيب
 ولولا ذلك لظهر في الوليد اصدا فاذا قال الحمد لله فاعلم ان اشارة
 تولد تولد الموت والكلام فاعلم على شيبيل انما السيب قد ذكره
 فوجب ان يولد بعد ذلك بل يوجه هناك كلاما على ما تقدم ذكره
 ورجع عن الاول لوزاد في المعك لرجع عن هذا انهم مع فاده لم
 سيبون اليهم قوله الثاني يبطل جميع ما اعتل به من قوله قال
 ابو هاشم الحرف الساكن غير الحرف المتحرك ومن صما سنا قال انما ليس بعينه وانما
 محلفان لزيادة او نقصان وجه قوله هاشم ان الحرف الواحد
 لو جاز ان يكون محتركا وجاز ان يكون ساكنا لوجب ان لا يكون على احد
 الوجهين الا المعنى كالمحرف والمعاد لا يقوم بالحروف ولان غيره وجه
 قول الاخر ان الحرف الساكن اما هو هم حرف اخر اليه الا ان حرف
 غير متبع ومن المعلوم انما لو اشبع ذلك الحرف لم يكن في ذلك الحرف الساكن غير
 الحرف المتحرك لذلك اذا حقه البير عبر اسماع ولان احقر وضاف
 الحرف كونه طارا او ساكنا وهذا اوجه الحرف الساكن ولا ينافي
 الحرف كونه ساكنا فاما من احقر وضاف لوجب ان يكون الحرف الواحد على
 محلفين للنفس وهذا لا يجوز ولا ينافي على ما قال لوجب كون الحرفين
 للتعين وهو من الامور وما ثبت لو كان على ما قال الحرفين في مكان

في كونهما آو دالا ويختلفان في كون احدهما متحركاً والاخر ثابتاً
 وهذا لا يكون مستلزماً حقيقة الحكماء ان يكون مثلاً المحكي لا يصح هذا
 ان الحكماء عليه من حكماء في الخلال وحكاما في الاعمال ولما اول يستقيم
 الى قسمين حكماً من جهة اللفظ وحكاماً من جهة المعنى فاما الحكماء من
 جهة المعنى فاما يكون حاكماً من انما بالغاير التي افادها المحاط بكلامه
 فاذا المراد فانه لا يكون حاكماً الا انما في ان من قال الحمد لله رب العالمين
 فقال الاخر الى او غيره ولا سال حكماً كانه من حيث لم يعد فانه من ومن
 فتنه قول العزبي الفارسيه فقال حكماً معنى كلامه ومنى فتنه سلك اللفظ
 فقال حكماً بشره واذا حكاها بلفظه اخري فقال ترجم واما الحكماء من
 جهة اللفظ فيجب بشره حاكماً لا يكون حاكماً وهو انما في بصوره كلامه
 وحز وفه على الحد الذي قال هو الدليل عليه انما اذا التي قد تسمى
 حاكماً وهو لا مثل في الباب فاذا قيل اقبل اجك قصده امرى القيس
 فاما نعم ان يقر انما لان تشجراً ما ترجمها فاما اذا وصل الحاكبي
 بالمحكي غيره من جهة حسد على هاسم لا يكون حاكماً لانما في زياده
 ليس بكلام المحكي عنه وقال بعضهم ان ابرت الزبارة في معنى كلام المحكي
 عنه اخل كونه حاكماً والا ولا واما اذا الحزن معبراً الحزن كان عند
 هاسم مخرج من كونه حاكماً لان عنده الحزن في الساكن غير المتحرك وعنده
 عنده لا يخرج ويحسب في زياده الحزن ما في زمان معبر المصنف
 لان عندهم المتحرك ليس معبر الساكن واما محض زياده معتبر
 في تلك الزبارة ما قد منا ومن اصحابنا من عتري المستند على الاطلاق
 ويقول مخرج من كونه حاكماً ان الحزن كان في الحروف او الخلف الحزن

انصت كما فكما انما لو ادرك الحروف لم يكن حاكماً في الحروف الحزن كان فاما
 الحكماء في الالفعال معتنين الصوتين دون الحزن واما انما قولهم انما
 او ما هو في حكم الحزن هذه يقال فلان يمكن من جهة فلات اذا احد احدوه وعلى
 كما انه اذا واما انما بعض الصوتين الحزن لان من حكن مستنداً لا عتري
 ومنه من توباً لا عدل حكماً ان كانت طوائف المستندين محاسنه والوقائع
 كانت حاكماً لان المعنى في الصوت مستلزمه ملحوظاً في الباب
 ما سمع بالصدي هو كلام ام لا ومن محبته وعلى اي وجه يحدث معتدلاً
 انما كلامه والمحدث لا كونه الواحد من انما اذا سلم وتحدث ان الواحد من
 اذا سلم ولا بد من اعتقاد ان معصداً من فيه ومحملاً في المعنى الذي حصل فيه
 المعنى والمساوئ في كونه السلام وقد خسر المحرك في هذه المسئلة فاما
 البخاريه فقالوا ليس بكلام لان عندهم المحرك هو ما على الكلام وعندهم فعل
 لان انما محل فدرته وتوهمه يكون كونه كونه فاما انما انما الى المحرك
 ولا انما المحرك لان احداً لا يسمى المحرك مثلاً او ما امكنهم اضافته الى المحرك
 لان فيها الدب والفتح فاما الشيد علم هذه الطرق حاكماً او قالوا انما
 ليس بكلام فاما الاستغفري فانه تكب بان المحرك من كونه وان الكلام
 خلق الله فيه ولا جل هذا الركب حاكماً لان حزنه فقال يعجز ان يكون المحرك
 عالماً من انما لو حل فيه العلم ولا زبارة فالدليل على انما انما
 كما سمع من يد سمع من الحار له او ديبه في الجاهات فلو جاز ان يقال ان
 ليس بكلام الحار مثلاً في المشي مع منا ولا حزنه في مظهره واصوات
 مقطوعة والدليل على انما فعل الواحد من انما وليس هو الاوادم
 وجهان احدهما ان فيها الدب والفتح والثاني انما بعد الحزن
 فصدنا واما عالمنا واحوالنا فمكثر كونه الصوت في نقل نقله والدليل

ملح

على ان اللفظ لا يكون مستلزما ان المستلزم من فعل والثاني ان احدا
 لم يستمع الصدا مستلزما ولذلك لم يقل احد بكلم الحبل وكلم الحياض والليل
 على ان لم يحدث ما اعتقد اننا انما نحدث لحدث لا اعتقاد وما يقال لخر قد استمع
 ذلك من فرتنج ولا سلفه اعتقاد اننا وذلك لاننا استمعنا من فرتنج ١٧١
 بعد السبا انا بدراكه من بعد شامع صوت الوق من جهة بعد السبا
 انا سمعنا من جهة اخرى وقد ذكر بعض الحكماء من النظر امية انه
 يحكي البيانا شمع شيئا وهذا دفع الضرورة في سبب عن الكلام
 عليه ولو حاز ذلك في الصدى لما كان نقال منسبا فيما استمع الواحد من
 مستله والكلام يكون كذلك وان كان غير معيذ ووال
 انما العزم لا يكون كلاما حتى يكون معيذا ورتما ممتلئ في كلام
 له هاتم لسان فيه وجوه منها ان الفايدة سبع المواضع والمواضع لا
 يخرج من اللفظ ولا يدخل في حقيقته وممما ان اهل اللغة قالوا الكلام
 ممتلئ يتعول وممما انما معنى واحد الحروف سمي كلاما فاستزاد
 الفايدة استلزما معنى كادليل عليه وممما انهم سموه الهديان كلاما
 وممما انهم يقولون كلامي فما مهمت كلامه ويقولون في كلام
 المحنون والسخرات انه كلام وان لم يقد واجتنبوا التثنية بان
 ما يقيد بسوى حاله وحال الحرف والصوت قلب اللفظ كذلك
 لان الحروف المستطوية تقع المواضع علمنا وهو يعرف ان يعيد خلاف
 ما ذكره من كلامه ان هذا اللغات لا يكون الا بالمواضع عند
 له هاتم وعند ابي العزم لا يكون الا نقوصا ووجهه ان على كل اللفظ
 وحده قول لى هاتم لان عزم القدم مستحان بالخطاب الامنام

هذا هو اللفظ
 في كلام العرب
 في كلام العرب

فلا بد ان يمكن ان يمتد من فرتنج مراده وما يجوز ان يصطغر الى معر فرتنج مراده
 ان ذلك لا يجوز مع بقا التثنية ولا تبيل المعر فرتنج مراده الا خطا
 ولا يعلم ذلك الا بعد قدم المواضع ممتلئ لا بعد على حثت المواضع
 او نرد ذلك الى عجب لاجل اننا علمنا على عتق فالتصا لم يمتلئ لم لا يجوز ان يعرف
 مراده ضرورة قلب الوضوح منها اننا اذا لم نعلم فانه ضرورة وقلة للمعقبات
 ولا بد لو جاز الا صطرا الى قصده مع التكليف لم يطر في جميع الخطا بل قد
 وتحتل ان يعرف لاجل استند لا والفرع ضرورة وممما ان يعرف
 صفتا حثت فرتنج فانه اذا كان من فعل العباد كان اللفظ في اللط
 واحتمل انما التثنية بان لا يمكن لاحد الاضطراب على لغة الا بعد قدم لغته
 ستانممه من اوقاها والجواب ان ذلك ممكن لان احدا اذا عرف
 صفة الحروف ضرورة وعرف ان يمكن ان يكلم بمناهي ان يعلمنا
 ونظم النما الاستاذة الى المستما وقع الاضطراب الى قصده كما فعلنا
 بالزنجي اذا اردنا ان يكلمه بالغازية واحتمل ان من ولدنا
 لا يصح ان يكلم لان لم يستمع الكلام ولما لا يمكن ان يكلم لان
 الى بط فرتنج فاستدبره كما ان له السماع فاستدبره وانما كان له
 الاحتياج به لو علم صحه الى بط فرتنج ولا تبيل السوا حتم بان الام يعلم
 الصع اللغات بالشاراات وتوفيق محمد ان علمنا اننا نعلمنا على سبب
 اليه ما عا طبه الله على حتى يقف على مراد القدم ويكون في كل الشخص
 حرا ذا والله على خدش فيه الحركات كشاراات الحروف ولست بالمر
 الا بالشاراات هو الحتم لا يعلق لها به على وجهه وهو مصطرا الى مراده
 والشاراات ممتلئة لبعثه واللون وبعض اوصافه وليست كذلك
 الشارة لدم لانها يصطرا الى مراد الام واحتمل ان يقول على

وعلم ادم الا سماء قلت البين فيه في المواضع انما فيه انه علمه بعد الموعود
وقيل علمه الالفاظ التي يتوابع اهلقا عليها مخزوه له وقيل
علمه المستعيات وقوله علم اقرب وقد مر اليه القاضى مستأله
المحال يقع في الالفاظ وحققته في الكلام وهو ما احل عن جهته وقال قوام
هو من الالفاظ كاحتماع القيام والفجود والكلام لا يكون محالاً لا يوجد
ويستوعب قال قوام المحال الكلام الذي لا معنى له وكما القاضى عن لغه
ولم علم ان كل كلام احتل عن جهته نحو قولهم دخل الدار عدا واضرب
زيداً امس ثم استعمل في ذلك في الصدى مستمداً به وهذا الكلام في علمه
والحوادث الدخول الى اهل اللغه وحرمانهم بمفهوم السلام بالنسبة الى
معنى لا يتجاوزهم مستأله والمحال كذب وعبد بعضهم ليس كذلك
ان محله ليس على ما اوله وهذا احد الازدواج قولهم دخل زيدا دار
عدا امس كذب وقد يكون كذا اي ليس محال كقولهم زيدا الدار و
يكون مما استأله الله في قولهم محض وليس هو معنى في القلب وهو
احتياط القاضى وقال ابو هاشم معناه في القلب ان عند هذا القول
يوصف بانها متمم في عند عدمه لا يوصف بانها هي التام في الخبر والامر
ولان اهل اللغه عدوها من انقسام الكلام كالامر والخبر
ولان المتمم لا يعقل من نفسه سوى ان يفارده وقصره وكلامه
المحذور فلا يجوز ان يستمعنى اخذ بعير دليل واحتمل ابو هاشم
بان الاثنان محذوران من نفسه متمنيه مره وغير متمنيه اخري وهو
ساحك في الحالين والتمس بطلان هذا القول ولا يكون متممياً
ولو كان المعنى هو قول القول لوصف بذلك وقيل مع جواب

مستأله الصوت سواء عند الاعتناء بشرط الفقه وعند
العالمين بشرط الضك وتروى عنه الصوت متولد عن الصوت ليس
المصاحف مما سببه على وجه وهو ان يكون من حشر من حشر
متواليه او حركات نقل الشكون في انشاء بناء المماسته لا تولد الصوت
لا مما لو ولدته الحركات تولد عنه هي وهي في محله كمال الصوت
يوجد في محله فيكون من حشر المالك وقد علمنا ان الصوت حشر
محال للمالك فان قال لا اعرف المماسته ولكن افتر الحركه في الصوت
ولست الحركه لا حيه لها ولا تولد الصوت الا في محله وقد علمنا
ان الصوت يوجد في الصغر والحدود عند الصوت يعلم اختلاف الاصوات
باجتلاف ما يترتب عليه من الصوت وجد فيه والليل على ان الصوت
لا تولد الصوت انما لو كان كذا كذا الحان لا يقطع ابداً واحتمل الحركه
توجد الصوت قلت قد يوجد عند الشكون ثم ان ما كان كذا كذا
الاعتناء بولده بشرط الضك وسوجد حركات مستأله
قلت انما العزم يخضع كونه بعد اعطاع الوجوه وقال ابو القاسم كون
يوجد وبعد الوجوه لا يكون وكذا عباد ان في ذلك لا يكون أصلاً لان في كليهما
قلت المستعيات من ان تنما الحركه تكون انما انما يمكن واذا علمت
به عزم صحيح حشر كما لو احدهما اذا واصل عزم لعله ولم يوضح
من الحيل في مع العاف في العزم واستعمل فيما القاطع على
خلاف اللغه وعلم هذه الاصطلاحات المذكرين والفقهاء واهل النحوي
قامت ما ذهب اليه عبد الله لان المستأله لم يكن مستأله انما
حيث تعبير به في ذلك لان اللغات كثيره وكان يجب ان يكون

المستحبات كثيرة مختلفة في نفسها وهذا فاستد وكان العارضا
انما افادت بالمواضع فاذا امكن المواضع جاز واما القدر
بناء على اصلها انما توفيق قلنا وان كان بوصفا بالمواضع على
خلقه كونه قد استقامت بقوله مستله الصدق يكون من حيث
الكذب والافتقار من ذلك انما التتم ان قوله زيد في الدار صورته
في الحيزين سواء كان زيدا منهما او لم يكن مكانا مثلين لان كل واحد
منهما يكتسب على المدة بالآخر في الوجه الذي يتناول الادراك
والاستبان على هذا الوجه لا يكون الا التماثل كالستاد والستاد
والجوهر والجوهر ولا عنى لواحد لهما لوجب ان يفترقا بوجه
عن الاختلاف ولا شيل اليه واحتمى بان احدهما صدق والاخر
كذب واحدهما فتح والاخر عتس فلما هذا حكم فالتاخير
فواحد مستله الحيزين في الاله الكلام او العجز عن الكلام
والشكوت سكين الاله وان لا يفعل الكلام وليست اعنيين وقالوا القتم
همامعنيان تضاد ان الكلام لست ان الكلام لو كان تضادا العجز لكان
القادر على الكلام قادرا على ضده وهو العجز وكان متنا بواله يكون
بالفريق والربط وكل ذلك معك مخلقا فلا يكون تضادها في واجبه
ولانه عتس بالاله بوصف الحيزين فلا يكونان معي احتر واحتر
بانه لا يمكن اجتماع الكلام والحيزين في الشكوت كالستاد والبياض ولنا
لا تضادها لكونها ترجع الى الاله وكونها لا يجمع احتما عتسا ولا
تضاد كالعلم والموت هـ مستله نفسهما هـ حيز
لا يكونان توحدوا لكون حيزا ويكون حيزا اخر وعند القتم

لا يكونانما يكون حيزا عنه بعينه وكذا انما يراقت اسم الكلام انما
ان الكلام انما يقيدها بالمواضع ولو وقعت المواضع على قدر
الحيز لا يكون حيزا لكان كونه لا يكون لو كان كذا لكان بعينه لما جاز
ذلك لان الحيز بان زيدا في الدار اذا اقرنه الا انه فان زيد في الدار
كان حيزا عنه ولو كان زيدا في الدار كونه يكون حيزا عنه والضم
واحدة لان ما سمي بالادراك لا يكون صفوه الذات ولا سمي بالجمع
والمجازة اللغوية وهو مستعمل في السلام في غير ما ومع له اذا اراد الله
وذلك بطل مدعيهم واحتمى بان لو جاز ان يكون حيزا وجاز ان
لا يكون لكان حيزا عنه ولما هذا القول لا يمكن انما المعاني بل
بطلت امر الجوه وعندها هو حيزا لفا على الحيزين مزيدا على
بسته ثم هذا بطلان الجوه مستله الشئ الواحد لا تضاد بين
مختلفين عندها وكونه انما القتم وذكر ان التتم بصاد العلم والادراك
لست لو جاز ان يضاد مختلفين جاز ان يضاد الستاد على كونه وقيده
كون وما من متغيرين وان كانا مختلفين في الجوهر حال الشئ لكونه هذا
لا يوجد لان من حق ما تضاد عنه ان يكون له صفوه بالنعكس من صفوه
الصد ولو تضاد بين مختلفين لوجب ان يكون على صفتين مختلفتين لنفسه
بانه يكون ستادا او حلاوه وهذا فاستد بوضعه انما لو جاز لا
الى وجوده وعنده عند طر وضده لانا علمنا ان الستاد تضاد
بياضين وبياضا وحمرة ولا تضاد حلاوه وبياضا ولا وجه له لكان
لا يمكن مختلفين غير ضد واحد واحتمى بان اذا جازت في واحد
ان تضاد فتنسب وضده فلم لا يكونان تضاد مختلفين فلما لا الدليل
دل على تضاد ذلك على ما قد رآنا باب العلم واللغة

من الله الذي استفتي في ما اوردت من الاستفتاء
 هذا من غير وجه وقل اعلم وان الاستفتاء هو معنى استواء الابدان والاشهر بها
 بل قد استأذنت من بعض استواءها في كل احوال ان توحى ولا بد من ما سمعته
 فيكون ملية الابدان ما يستنبطه ولا يوجد في المعنى ولا يكون ملية في متناه
 دل على ما قلت فان قيل قد ملية وان لم يدر في شيئا من
 الحيز والمجامع اذ البرق قد ملية فيقول المفعول الى ولده فلو علمت
 ضروره انه اذا نال ما استنبطه ملية والمرسل في الملية هذا معقول فلا يجوز
 ان يعبر عن ملية بالملية فاما احث الحيز فحدث هناك معنى سمي به
 يعني ملية ولد له لوجه وهو في الطبع عنه فان اكد به حيز لا
 ملية في كذا في المجامع يحصل هناك معنى ومما استنبطت سمي به فانما يقع
 الاول في استواء الملية فان قيل لرب انه ملية في الملية فما
 يرش ان حدث هناك معنى ملية به ولكن لا يحدث الا وهو مبدى لما
 مستنبطه بان يكون ذلك المعنى محتاجا الى الشهود والادراك على الوجه
 كما يحتاج العلم والقدرة الى الحياه والحوه في الكون فلو انما كانا مع
 فوجب ان يصح من القادر ان يوجه احدهما دون الاخر على غير الوجه والا
 التنبه الحسن الحسني واقضى حاجه كل واحد الى صاحبه وحاجه الشيء الى
 نفسه على ما قدرنا في مثله حلو الحوه من الكون فان قيل لما كان كذلك
 لان الشهود تولد الله بل لو كان كذلك لولده وان لم يدر في المشتما
 لان الميل على مثل السبب حاصل ولو جاز لي ان يدر في المشتما ويقع
 المبلغ منه لضربه الذي هو الاخر فكان لا ملية ومثل هذه الطريقة بطل القول
 فان الابدان تولد الله ولان القدرة يدر في ولا ملية دل على الخزان

الملكه ينفذ تحت الشجره كثر نظرها ونفل بقلها ولو كان كوبرى ملته اموتوا
على امره حادث لم ينجح عيب وقوعه عيب سحره بل كان عيب وقوعه عيب
ذلك المساح دلسل اخر ورائه لو كان معنى لكان ينجح ان ينجح
ادراك ما تشبهه الامر لان المجرى عيبه والعاذ على الملك والام فادرك على
ان يوجد هما على العاقل دلسل اخر وكان القفه لا يسمع ان يوجب تشبه
اخرى شرط او غير شرط صما ان خبر المجرى ينفذ احتماله صما للعره وخونه
حتمال ينفذ كونه مدركا وكونه قادر اعني تحق الفصل فاذا عتب هذه لم يسمع
ان يكون كونه مدركا وكونه قادر اعني كونه ملته استشرط كونه مستمرا
واذا احاز ذلك وثبت ان عنده ادراكه لميات شبيهه عجب ان ملته لا يخاله
حتى لا ينجح خلافه فالقول بان ملته لا يمزج لا ينجح لان الصفه اذا رجت عنه امر لم يجر
طالب معنى حقائق الذات فان قيل ولم يلم ان الادراك ينفذ كونه ملته
فليس لانه عنه الادراك ملته والشروع بغيره فالتشبه شرط فان قيل
فقد له يكون ملته احوالها اختلف قول شيخنا فقال في نقض بطابع له حال
رجع الى المحل وقال في البعد اوقات لا حال له وانما يحكم كذا قال القاضي
وهذا القرب واضح ابو علي يانه نصير ملته بعد ان لم يكن فلا بد من
وجود معنى على طرقتنا في اثبات الاعراض والحوال ان كان عجب هذا الحكم لو
لم يكن هاهنا معنى اخر خال به عليه قاتنا وهاهنا معنى اخر لا حيل صائر ملته
ولا ينجح اثبات المانع وهو ادراك المشتمل على معنى ما ليس بها واضح
بان الادراك يتعلق به فلا بد ان يكون معنى يتعلق به الادراك والحوال
ان ههنا معنى يتعلق به الادراك وهو ما تشبهه مستلزم الامر
الذي يتوارى من الفرق والوهي هو معنى عندنا وقالوا يتحقق من عاقل
انه ليس معنى بل الصبي مشروط به السلامه فاذ اذهب الصبي

احسن شرط السلامة فالمرئى ان الامر بدرك ضروره فلا بد ان الادراك
 سعلق سى موجود و لا يكون سعلق الحسب الذي يضرب له ولا با اعتماده ان
 اعتماده لا بدرك محمل الحيوة ولا لثبات المربه ولا يكون سعلق سى الضمير ان
 السلف ليس معنى حتما سعلق به الادراك فلم يبق الا ان سعلق معنى زائد
 يحدث بالوقت وهو الم فان قيل هل تعلم ان الادراك سعلق بالوقت ؟
 بل ان الاخوان غير مدركه على نفسه في باب الاخوان وعبه ولو كانت
 مدركه كان ادراك الامر خلاف ادراك الكون لان الامر بدرك محمل الحيوة فيه
 والكون بدرك محمل الحيوة في غيره وعبه فان ادرك الاخوان ان يكون الحس
 على ان الامر لو كان من قبيل الاخوان لكان يجب من مسا ان سعلق حصول الاخوان
 المتضاده بل لا بد من استدل قائم الغناه بان عنده الامر لو كان
 سعلقه المعنى فلا يمنع ان يوحد التوحد وفاربه السقوط وهو ما شى يعلم
 واحسن احوالها في ان شيا منها ان الامر لو كان معنى لكان متولدا لاشياء
 ولا يكونان متولدين عن الاخوان لان القوي الضعيف متاعز الاثره فان الاخوان
 خلف لان ما فعله القوي في شئ وما فعله الضعيف اقل ومع ذلك مستوي الارذل
 ان الاخوان لا تولد وعبه ان السهمه تضاد الفارق والاصل ان كل مدرك
 سعلقان بعينه هما كان سعلقهما المعاني واجد على العكس ولو كان الامر معنى
 سعلق به الفارق لكان سعلق به السهمه الصاحبه بى ان شئ من الرط
 ان يقطع اننا اننا وهذا محال وممنا ان الامر الذي يحد عند حش
 الحرف مثلا عند الضرب وكذلك سعلقنا اول اشيا الشره
 ولو كان ذلك معنى لكان مخالفا لحدنا مع الاتفاق في الحس وهذا لا يكون
 وممنا ان الامر الحاصل بحد اول المراتب مثل
 حش الفارق بل ان واحد منهما ملتبس عند الادراك لو كان

ذلك معنى لكان من المزايا فيكون الما وهذا لا يكون سعلق البه لكون
 معنى زائدا سعلق شئ الحسب جاز موجود مع تعدد شئ الحسب سلك وقدرت الشئ
 مع عبه فلا سلك وهذا اقل من ممتنا ان لو كان معنى لكان اذا فعلت الثاني
 وحش ان يكون معلقا من فاعلين وهذا لا يكون سعلق الاول
 من ممتنا وجود احدهما ان زاده الاخوان من غير القوي لا سى فاعله لا يعلم
 مغاوت الممنا ان الاخوان من فعل القوي بمراد الا ان الامر انما لا
 يتولد لانه في التوليد يحتاج الى شرط والشرط سلك في فعل القوي الضعيف
 فيستأوى حكم الامر ولا يمنع ان يوحد السبب ولا تولد لغيره سروطه كالكون بعبه
 التراجع بشرط المتقاضيه فاذا الموجه لا تولد وهذا الجواب على اقل
 هاشم فاستأوى على امثال الفلح فان التوحد المتولد لا يقدح في شرطه والثالث
 قال فاعله الضعيف هو ان يكون ما فعله الضعيف من الاخوان كشره لانه اذا
 عزز الامر فلا ضعفه بمرور سى وشما لا ولا سى على طريق سلكه ممكن
 الاخوان بعينه ويمكن عزز هذا الجواب على وجه اخر وهو ان
 عزز القوي القوي ولدا الاخوان كشره ولكن القوي كشره على سلك واجد
 طولوا ولا عزز ممتنا الممنا لوجه وبعل الاخوان الضعيف وكشره طولوا
 وعزز ممتنا الاخوان فقد وجد في فعل كل واحد وجه لوجه
 الزماده ووجه وجه الضعيف فاستأوى ان اذا احدهما ممتنا لا سى
 والجواب عن الثاني ان هذا ليس الا بعبه ودعوى وذلك ان حكم الممتنا
 هو بفرق الضاد السهمه سعلق به والمجذورم سعلق ان يقطع ذلك الموضع
 منه فاستأوى اذ قطع اننا فعبه حوا ان احدهما قال بوهاشم ان
 السهمه لا سعلق به وعبره فيه ان من حق السى ان سعلق سعلق سى
 سلك بعبه انما لعل حش سى ولو كان السهمه بكثره بفرق لا بدى

الذي كان من حق التنبؤ ان لا يكون الا ما فيه صلاح النفس وهذا مما يفسد الفسار
خلاف الفرقين وبما سأل وال قاصي الغناه ان ذلك مما هو ان يتعلق به
المشروع الا انه لا يوجد هذا لانه يقطعها انما انما يسمع الحبوب ولو وجد على وجه
مع الحبوب معه جاز ان يلدته ويسمن هذه المتكلمة فما بعد والحوادث عن الثالث
ان قوله الا لام من انشئه فلا يجوز ان يلدته عما به بالمر كان هذا سبعا سبعا الممال الاثر
ان السواد في الوحدة لا يشبه في السبعة والبرق في شدة في تقبيل الم ذوال الحقب
والحوادث عن الرابع ان الالتباس في الحواشي يحصل بل ليل المائل من حيث
لا يجد وحقا حل بالناس علمه ها هنا يمكن ان يقال على وجه اخر وهو ان
النفار يجمع بينهما كان احدهما مثل الاخر والحوادث عن الخامس انما لا نفرد ان
كان بينهما علقا لان الفرقين يولدوا الا وهو نشأ الجسم والبدن على قادر على ان
خلقوا الا لم من دون نشأ الجسم فما قاله غيرت لم على هذا الاطلاق والحوادث
عن السادس ان لا يودي الى فعل بين فاعلم انما على مولد هاسم ان فعل احدهما
يولد عن غيره اما لوجود الشرط ولا يولد ان لعدم الشرط وعند قاضي الغناه
يولد ان جميعا لانه ليس احدهما ان يولد او من الاخر والشرط ليس لاحدهما
اولى من ان يكون للاخر مستلما الا لمر الذي يحصل بتناول الاستبنا
المرة والدواعي التركية ليست هي وانما سأل لانه اذ ركه وهو باق الطبع
عنه وقال ابو علي كل ذلك معي لانا لو كان معنى راداعا ما دلنا
لطان لا يسمع ان يحصل من دون اذ ركا فاسف عنده وسأل او يدر ركا
هذا حاله ولا يوجد ذلك المعنى فلا سأل وفي اسما لانه دليل على ان ليس
معنى ولا يقال ان الامر يتولد عن الاستبنا المرة لانه لا خلقا اما ان يتولد عن المرات

او عن الاول ان لا يتولد الا من كان ركب ان يتولد في محله لانه لا جهة لهما
وسبيل الثاني لانه كان يجب ان يتولد وان اكل الحبوب في اوقات
ول ان الاخر ولان الامر يحصل في البقعة بكثر بكثر وتكثر وتكثر
ولو كان معنى لوقوع حشيه لا غيب البقعة ولا انه لو كان معنى لم يخل
اما ان سأل به بغيره او لو فرعه على وجه وهو ان يدر ركا مع نهار الطبع
او يعرف بها البقعة ولا كانت لغرض ما اذا اربط لا يطرأ ما قال وسبيل الاول انما
كان يجب ان ينكح به على وجه يدر ركه وكان يجب اذ ادر ركه القدر ان
سأل وهذا فاسد ولانه كان يجب ان يولد كل واحد وقد علمنا ان الشيء
الواحد قد يولد او لا يولد عمرا وسبيل الثاني لانه لا وجه بذكر في ذلك
الا انه يدر ركه مع نهار الطبع فيسأل ولو اشتمها له ليعبر حاله وهذا
لوجبه لانه سأل بغير المرات لانه اذ ركا وهو نافذ النفس عما فاعلم
كلمات مع اخذ واحسني بان الاذراك يعاقب به فلا بد ان يكون معنى
كما يحصل من الوهي والحوادث ان حدث هناك معنى وهو اذ ركه سطر طبعه
عنه وفي الوهي لا مانع بتعلق به الاذراك سترى الم واحسني بان ذلك سأل
منه لا يخل بغيره بل يفصل عنه ولو حاز ذلك خاز ان يعلم وينذر لمعاني
مفصلة عنه والحوادث ان سأل ولقد عاين اذ ركه منقوا وجدي
محل حاسا او في غيره بغيره ولقد افصح ان سأل ما كثر اربع والبرودة وان
جل غيره وليس كما علم لانه لو حسني الا فلا بد ان يحله ويحسني به خلاف ما نحن
فيه لان الامر لا يوجب للمسالمة الا وبعرف ان احدها يلد ما صوت واللوان
وسأل برويه المرات مع انصافها واحسني بان ذلك بكثر الامر وقد
نقل المراته واحسني به في السرخ في ذلك بل يكثر بكثر وتكثر وتكثر

واحسن ما نرى يقتل بين يدي رزقه وهو من رزقه وحيث
 فلا بد من معنى لاجله مقتل والحوادث ان لمقتل رزق الخالق
 رزق ما سطر طبعه عنه لا المعنى اخر قال ابو رشيد قلت للفاصحي
 ما مقتل عند الوهي شيئا قال نعم لا بمعنى والذي يقتل عند سادل
 الطريفة لا شيئا بل لا يلبس معنى شيئا له والامر يحتاج في
 وجوده الى الوهي عند لي على وعند لي هاشم يحتاج واقعا ان من فعل العبد
 لا بد من الوهي والاختلاف في فعل الله على ولي على يقول الوهي ليس
 لان عنده الله على لا يفعل شيئا ولكن الامر يحتاج الى الوهي شيئا يحتاج
 الصوت الى الحركه والعرض الى المحل وانما الوهي مقتول اذا كان
 الامر سب فلا بد من وهي من فعله على ومن فعله او يكون مقتول من فعله
 تفعل في غير وهي انما واجب الحضور للمحل وكان حكمه مقصورا على
 المحل لم يحق في وجوده الى اكثر من محل اللون والاطوان ولا يلزم المالك
 لانه لا يحتاج الى المحل لا طر في حروان محاوران فمما ملته حكمه ولا المتعسر
 والمصدر عند الامر العظيم والالتزام في ذلك الوهي ليس شرط في الامر العاقل
 والقابل ان يعرض مقتول محصل هناك وهي لطيف لا يظفر والحوادث ان الامر محصل
 حست الوهي ملك الامر العظيم لو حدثت على وهي لوجبان سبب الوهي
 شيئا له ولان الامر لو احتاج الى المصروف لما صح وجوده لان المحل اذا اراد
 محلا حار عيره فلو حاز لقال ان يقول انما يحتاج الى المقارنه لجاز لاخرات
 يقول يحتاج الى المقارنه او كلاهما وهذا فاسد ولا عمل يحتاج اليها لانه
 يودي الى حاحه الشيء المخلوق صدر ما حست الوهي ان الامر محصل الوهي

لج

ومزول بالانفصال والحوادث ان هذا رزق المحرر والوجود من غير علم
 وانما كان كذا لانه من مقتل لا مقتل لا مقتل او اعني الوهي وس
 فعمله على اذا احتجته لا يحتاج الى الوهي شيئا له ولا يكون وجوده حست الامر
 في الحاد ولا بد من حياه حياقت في فعله فهو كالمعلم والازاوه وهذا قول
 على وكان قول له هاشم ايضا ذكره في بعض الطبايع ثم رجع وقال يجب حوله
 حست في الحاد بل ما اعتدل به ابو هاشم بانه لا يوجب الحيا او انما
 سالم به لانه متركه فقط وما لا يوجب الحيا حست في وجوده في الحاد وكما
 وكما الحركات والتكاثف ولا يلزم كونه مترك لان له بها حاله ولا به حكم كون
 حيا وسهليل وجوده في الحاد فان قيل ولو قلنا انه لا يوجب الحيا
 قلت الوجه منه انه لو اوجب حيا لكان له طريقا معزومة وليس
 هاهنا طريق الا انه مترك الشيء وهو ما في الطبع عنه ومنها انه لو كان له حال
 لجاز حصوله عند حصول المانع غير الوهي ان كان شيئا له وفي علم
 ان الحال مختلف فمن له حركه من الحركه له دليل على صحة ما له ومنها
 انه لو كان له حال لما جاز ان يملكه وبالمرة حاله واجره كما لا يخفى ان يعلم وحمل
 وهو ان يملكه وسالم سدد وذلك بطل ما قاله ولان ما كان حكمه مقصورا على
 محله لم يحل استوي محله شرط في وجوده كاللون والكون واحسن
 بانه لا يخلو اما ان سالم الحاد به وهو محال او لا سالم سودي المقلب حست الامر
 والحوادث ان الاوراك والسالم به صفة زائدة على حست الامر لان الاوراك
 لو حركه يكون الماء والقدر متركه ولا يملكه ولكن الواحد منا اذا حرك
 الحركه او تركه سالم فالامر اما مقتل اذا ادر حركه وهو نافر الطبع
 عنه احسن بانه لو صح وجوده في الحاد ليج من ان يقول بالغير

فلا لا يمنع ان ينزط في نوبه الحياه ابن السبب قد بولد اذا
 وجد على شرايط كالمطر بولد العلم اذا حصل العلم بالدلاله ووجه
 الدلاله هذا هو الذي احاب عنه قاضي القضاة في المفعول والفاعل واحاب
 ابو هاشم ان السبب لا يولد الاستطراد اسفا للصحة التي لا يبع الا في بعض المواضع
 مستلزمه قالوا صحتنا ما يكون الما يكون ان يكون لذه وقال لا يكون لنا
 ان الحالك بلده من به حزب وشاكر به من لا حزب به فها هنا السبب واحد وهو ان
 مستحيل ان يولد من ولكن بولد معني اذا فاربه السهم كاست لذه وان قلنا
 البقار كان الما ولا لذه السهم بصاذا الففار ومن حق الصدف ان يصح ان يولد
 بالثني الواحد فوجب ان يصح ان يعلق الففار بما يتعلق به السهم وفي صحة
 صحته ما قلت وكان المحموم يتالم باذرا اح حرازه النار وملتد مما المفقور
 فاذا اجاز في ذلك جاز في شايير المعاني ولا ان القدر مستحالة بوزن الامر والاعلم
 ولا ملتد لاستحالة السهم والبقار عليه وهذا ينبغي على ان الاوزان معني
 ستوى العلم وقد بينا من قبل واحتمل بان الاوزان تصدق بها كما
 نعمت لبيبا الحرازة والبرودة قلت العسل لما ذكرنا من السهم والبقار
 واحتمل بان يستحيل ان يكون ملتد استه متا لها به كتاب فمما لا يكون الما
 شئ حاهلا له قلت ولم قلت ان يستحيل وقد بينا صحة في الحرازة والحكم
 وانما يستحيل ان يولد وبالم واحتمل في حال واحد لمعني يرجع الى السهم والبقار
 فاما ان يولد واحد وتالم اخر ولا يستحيل وعلى هذا يولد الطباشير
 الحطيل ومن سلك به وكذلك سايير المذرك كان يولد عندها بعض الجوار
 وشالم البعض ولهذا انتهى الاسر الحارة السوا وسفر عن الاستود وبالله

الذي في شتيه امست له الام التي تحدثها الدنيا على في الما
 نحن ان يكون عقوبه عند اي على وعندي فاشم يكون محنة ولا يكون عقوبه
 وجه قول له على لان الكافر من اهل الام والالام كونه ان يكون عقوبه
 فجاز ايضا لها اليه على وجه العقوبه وهو كالحكم الذي يقام على المصير وليس كذلك
 ما نزل الله من لانه ليس من اهل العقوبه فهو كالحكم الذي يقام على المصير وجه
 قول له هاشم ان الشرع ورد بوجود الصبر على الام والمصاب التي تمل بالمصير
 على العموم ولو كان ما قال الفائق عقوبه لكان ذلك الما لا يقع فيه وكان
 حجب ان يدرج منه ولا يجب الصبر فلما لم الصبر علمنا انه محنة مستلزمه
 اتفقوا على ان ما حدث عند الوهي من الامر معني غير ان يتحقق من عباس
 فاشم يقول ان ليس معني وقد ثبت السلام عليه وانفق شاعنا انه ليس
 بالحقنة خلا وما قاله ابراهيم وقد ثبت ايضا ذلك وانفقوا به انما
 نصير الما الففار الطبع عنه ثم اختلفوا اذا وجد الففرين والوهم فقالوا
 لانه ان سلك وتقرى فليس له وكثير وقال ابو هاشم نحن ان يولد بذلك فليس لا كان
 او كغيره او انما لم يوجد ذلك في الشاهد للعباده فاما الوهم على محتمل
 بان الانسان انما سلك بالبقار والحي لا يخلو من سهم او بفار وفي تعطي الجسم
 لا بد من ثبات فلا بد ان سلك قال ولانه اذا كان متا هذه السبيه لا يثبت
 متا اول الطعوم الخلو ولا يولد بها وعنده الما اذا احتلم معني لا يخلو منه
 ومن صده متا على ذلك فاما ابو هاشم فقال الحي لا يخلو من سهم وفار
 لان الجسم مصممه بها وانما شئ ما يصلح به جسمه دون ما يفسد له
 من شرط السهم ان يعلق بما فيه صلاح النفس والفرق الدبر لا يكون

صلاح بعينه دون القلب لانه قد يكون ان يكون فيه صلاح مستقيم ولا بد له من صلاح
خارج ان يقطع انما ارادنا ملذته وهذا فاسد والحق في قوافل العشاء
والوجه فيه ان من حق الصدق اذا علقنا العيز ان يكون مع علقها واحدا كما
سعلن العفاز يقطع له وصال كذلك يكون ان سعلن الشهوة به حتى لو بدنا
بها مع قطع وصال ان بدله الذي على ما يحسن ان يلقه فان كل انما يحسن
سعلن الصدق شيء واحد متى لم يولد الى قلب حسنه وهاهنا يودي الى سعلن
الشهوة يقطع او صاهاه وعز وفقر فيؤدي الى قلب حسنه الشهوة ولنا ههنا عوى
وتشبيه فانه قوله ان الحيوة مهيمنة بوجود الشهوة وقوله الشهوة
سعلن عما يقطع به حسنه ليس كذلك وقوله يقطع انما ارادنا قلنا
لا يكون ان يقطع مع الحيوة فلو قطع قطعنا مع الحيوة كوزان ملته
به وقوله على كانه يقطع الجسد من نواز ليس كذلك بل يجوز ان سعلن
به الشهوة وجميع ما قاله ابو هاشم بنشد عليه ما ذكر في بعض كنه ان الحرب
انما ليد اذا اذ حلة الى الحار لكثرة الفوق الذي يحصل فيه فلهذا جوز بعض الشهور
هذه القطع والبرق العظيم مسئلة الله لا يقدّر علما
عبر الله تعالى عند اي على وعند ابو هاشم بنشد وجه قوله على انما معني
فلو كان مقدورا للعبد لكان يصح ان يعمله فلما يعبر عليه علمنا انه
ليس مقدورا له وجه قوله هاشم ان ما دل على ان الالام مقدورة
له بل علم ان الله مقدور له لانه ليس تحت الحرب وهو فعل له
فان قال هو محتمل العادة الزمناه الالام وعند اي هاشم انما سعلن
وانما هو اذ انما المشتمى هو ان يردك ما هو فعل الله على ويردك ما هو

فعل الانسان فاذ افادته الشهوة الذي به فاقا الدليل على ان الالام مقدورة
وقيل ههنا محتمل عند الصواب لحسن الصواب ولا بد من سعلن
المدح والذم ولا بد سعلن بها الالام والحق في هذا انما لا بد من
لانه لو لم يكن الالام لكان له صديقان هو الالام وقد سئل
الله لم يستمع من ان الالام والالام من حسن واحد مسئلة له قال العاقل
حسن الالام كونه وجوده في الحماة من فعل الله على فأت من فعل العباد ولا يكون وهو
قوله هاشم وان اختلفت علمها وقال برز شيد كونه وجوده في الحماة من فعل
العباد من تولد اعز الكون وجه قوله انما ان الكون لا يولد الالام الا بشرط وجود
الحياة والوهي على طريقة واحدة فاما ان الوهي شرط كذلك الحياة ولا بد من سعلن
علما فعمله على طريقة واحدة لانه يولد بشرط الحياة فان قيل
لا سئل انه سئل قلنا الوجه لو حب ان سن والالام الى الجاهات العاقل
بشرط في التولد الحيوة وروهاشم بنشد انما الصواب وجه قوله انما انما
الالام في حسنه لا يحتاج الى الحيوة والكون لا يحتاج اليها في توليد ولا مانع من الشهوة
لان الشرط اما ان يجعل في السبيل والميت قلنا قوله وجود الكون لا يحتاج
الى الحياة فلهذا سئل فأت في توليد الالام يحتاج والبراع وقع فيه
مسئلة قال ابو القاسم كونه ان بفعل الله على الالام لدفع المضيق
عن المكلف اذا كان فيما لطف لم يخلق ما اما هذا او غير من حوائض
لهم من ذوي وعندها لا يكون ذلك وانما سئل لعلنا في دفع المضيق انما سئل
لدفع المضيق فاعترض والمضيق هو دفع المضيق فأت في دفع المضيق
عن الالام لا يحتاج الالام وان حصل فيها عرض حسنه فلهذا سئل واذ استدل
وعلم ان هذا الصواب من دعوى من غير الالام فلهذا سئل

محصل الاشياء الرطوبه دليل على ما قلنا ثم رجع الشيخ ابو علي وقال
 كما رأيت ان الشراب والمزاج الحامد يلبس بالماء حتى لا يحصل بينهم
 عكس بل لا بد من ذلك مثله وجود الرطوبه مع وجود الاعتماد بسلا
 حتما فلا يحتاج وجود الجوهر ان يضمن وجود الكون وقال بعضهم لا يحتاج اليه كذا
 البريه من الاعتماد على الكون انما رجعنا على طريقه واجبه الرطوبه لا يكون الا
 مع اعتماد على الكون والاعتماد على الكون والاعتماد على طريقه واجبه فان قيل
 هذا ملزم ان يكون للعواده قلنا العادات خلاف وهذا استمر على طريقه واجبه
 فلو جاز ان يكون للعواده لا يثبت للعتاد بالواجب وهذا الجوز فان قيل
 للجوز من صفه لا جملها فنحن وجوه وجود الكون وهو كونه محييا او الرطوبه
 لا صفه لها محصل عليها بالاعتماد حتما قال لا حصل على تلك الصفه الاعتماد
 ويضمن وجودها وجود الاعتماد ولها اولنا لا هاشم لا صفه للجوهر
 لا جملها لا بد ان يحصل معها شئ من هذا مثله قال الشيخ ابو رشيد السقلا
 مشكل واجاب بعض اصحابنا بانه حصل له صفه زايده لا حصل الا بالاعتماد
 بالاعتماد وهو وجوب هو به قال الشيخ ابو رشيد وجوب هو محكم وجود الاعتماد
 ونحن بعد في وجود الاعتماد هل يوجد مع الرطوبه ام لا قلنا من حكم الرطوبه
 ان يكون كذا ان من حكم الجوهر ان يكون كذا بيا فكما يجب وجود الكون
 الموجب لكونه كذا كذلك يجب وجود الاعتماد لوجوه الجوهر والاعتماد
 مسئله قال ابو هاشم يجوز ان يلزم في الجوهر مع حرور الرطوبه
 الاخر من الاعتماد حتما لو صادف حدوث الرطوبه حدوث الاعتماد
 الطينه لزم ان اجبر منها لا محتملا وبطلت الدقائق قال في القاضيه الجوهر وهو

قول الشيخ المشايخ وجه ذلك ان الشرط في لزوم الاعتماد ان يصادف
 حدوثه وحدث الرطوبه لا غير وليس لغيره احد الاعتماد معه احتفاء ليس
 للاخر فاما ان يلزم من هذا او يلزم من كذا او يلزم من كذا او يلزم من كذا
 الواحد فاذ يلزم الواحد يلزم الكل واحتمل ابو هاشم ما قاله الجوهر فان
 يلزم مع حرور الرطوبه اجزا من الاعتماد لجاز ان يلزم مع حرور اجزا من
 العالم فيكون اجزا الواحد من السموات والارضين وهو باطل والحوادث
 لا وجه لهذا التعجب لانه يجوز مثله في الاعتماد المختار ان وجود ذلك يمنع من الاعمال
 لم يحزنه مسئله والرطوبه واليوسفه مما كور عليها المتاع عند ذلك
 انما القسم لا يبقا وانما قلنا ذلك لوجوهين احدهما انما استمر وجودها او قانا كذا على
 جبه واحد وجوده قلنا في كل حال جائز لا واجب فكل من يخرج عن كونه رطبا
 بان لا يوجد فيه الشئ والثاني انه لا ينفى عن المحل الا نظره ضد على طريقه
 واجبه على ما يلزم القول فيها في سابق الاعراض الباقية من المواز وغيرها
 مسئله ولا بد خلاف تحت مقذور العباد وعند ذلك القاسم بدخلان لنا
 انما سعدت علينا بعلمنا ما سألنا من ذلك على طريقه واجبه فلو كانت
 مقذور المنا بوز لا نه نوري في التباين المقذور بغير المقذور ولا نه قد برع
 المدعي في فعل الرطوبه في دماغه واعضائه وكذا في اليوسفه فلا يقدّر
 علمنا او قد يمتنع في باب الحرازه في خلاف في هذا كما خلاف في ذلك
 مسئله ليس في المسمى رطوبه وقال ابو القاسم الجوهر حار رطب وهو
 قول الاول وحده ليقال في الارض بارده يابسه وعندنا لا بد ان يكون
 فيها رطوبه لئلا ان في المسمى اعتمادا صعدا وذلك لا يصح الا مع السوسفه
 وانما لو كان فيها رطوبه لكان مسمى لسعدا انه لك فاما الارض فانها



لا يوجب انما هو كونه لا اعتقاد لا امر فيها وذلك بالذم الامع التظهير ولا ان
 مفعلا تانها البراءة وذلك الامع التظهير وقد بسا هذه المسئلة
 في باب الجواهر ان بان **الاحكام**
 منسبة له في الحتم معي تكون كاشا في الجهات ستمات حلا في البقات
 الا عراضا منها لا يحددها الحتم حاله يكون كاشا في الجهات مع حراز الكلا
 يحدده وحال الحتم وصفاته على ما كان فلا بد من امره ولا حله عذوت
 هذه الصفة وذلك الامر وجوده معناه ستمات كاشا وقد بينا ذلك في باب الوجوه
 في باب الاخر ولا بد من ثبوت في عقل كل عاقل حسن الامر والمفهوم المبرح
 والذم ولا بد لها من معاني ولا متعلقين الا وجود معي على ما تقدم واستدل
 ابو الهذيل على اثبات العراض ان قال لا يتم حكم جبر الزمان قال ما به جلد
 قال حكم جبر الزمان قال لا يمايون جلد قال بما انك تقول قال جبر الزمان قال نعم
 قال بعشرون قال فالجلد هو الجلد قال لا قال فالهوى قال لا قال فالخشب
 قال لا قال هو المخلوق قال لا قال فسا نك تقول لا في اكثر من كاشي
 فاقطع واستدل شيخنا ابو القاسم في عيون المتأيد والحوادث بان من
 دخل بيتا لم يقف فيه البيت حين يعلم دخوله فلا بد من لا يقال هل في مستوى
 البيت والداخل ان يعلم دخوله وهذا في استدلاله بوجهه انه لا بد لهذا العلم
 من متعلق فاذا لم يقف البيت او الداخل لم يقف الا ان الدخول مع مسئلة
 الكون يوجب لمجمله حالا والا عراضا من كذلك الا ان يكون عذرا في هاشم ومن
 ينبعده وعند اكثر الاشخاص لا يوجب حالا الا عراضا على تلك الصواب
 لا ممتنا ما لا يوجب للعقل والحوالا كالا لوان ونحوها ومنها ما يوجب الحكي كالا لوان

في علم النفس والذات
 في علم النفس والذات
 في علم النفس والذات

والقدرة ومنها ما يوجب العقل كالا لوان والذات على ذلك كالا لوان
 عاقل يعلم ضرورة العقل من طرف كونه في حقه وكونه في حقه كونه
 في جالين وهذه المقارفة لها كل عاقل من نفسه ولا بد من امره
 هذه العلم به وتصرف هذه المعرفة اليه ولا يكون ان يكون ذلك في كاشي
 ولا معنى فلم يسل احاله الجوهر فان لم يعلم لا يكون ان يكون ذلك في كاشي
 فيه او ما سقا معي عنه قلنا لان هذا العلم بان كاشي ضروري والمعنى الذي
 به يكون كاشا لا يعلم باصطفا لان لا بد من كاشي واظهر من المعنى باظهر
 وانما يعرف بالظن والاستدلال والذات كاشا العلم بالحقية وله كاشي معنيان
 في كاشي معنيان فيه واذا اثبت انه لا متعلق بوجوده معنيان ان سئل ما معني
 معني ويعد فانه اذا اسفاه عنه لم يكن له به معني فاقول هو
 علم بان حرج من كونه على حال كان علمنا قلنا هذا انما هو الحال وانما خالفنا
 في ان حكم كونه في الحاداه الاخرى خلاف حكمه في كونه في الحاداه الاولى
 فاذا اثبت ان الكل يتولى بطل هذا السؤال فان قيل هذا العلم ان
 علم بان شتمه من صفته شتمه في النفا وليس لان كونه في كاشي الثانية
 معي بدو ليس هو ما كان عليه من قبل لان كونه في الحقيتين يضاد فكيف يصح ان
 يقال ان الصفة الثانية في الصفات الاولى فاذا ثبت ان هذا العلم علم بان
 على حال بعد ان كان على حال اخرى كما انزل في كون الواحد منا من يد او كاشا
 وعالمات كاشها واحتمل ان العلم بالحال لا يعلم اما ان يكون سفيست
 الجوهر او عذرا او بان الحاله لا تعلم اما ان يكون موهودة او
 معروفة والحوادث عندها معنيان في باب الصفات والمعني
 لا عاقله مسئلة الكون يعلم باصطفا او انما يعلم باصطفا

عن اي هاتين وهو قول له على الاخر الذي رجع اليه واكثر الناس
وكان ابو علي يقول يعرف ضروري وقال الفاعل ما بعلم من ضروري
يعرف بحسب العلم بانه وحين اجابهم فان ذلك الكبر يعلم باسطرار
في الجملة فاما كما لا يكون من عالمنا ولا من غيرنا هره لا يعلم ذلك الكون
بضروري على جملة ولا يعصبل وجهه فقول له على الاول لان الاكون غيره
مدرتك وما يكون مدرتك كان العلم به ضروريا ثم رجع وقال لا
يدرك ويستبين المستلزم بعد وجهه فقول له هاتين ان طرزا العلوم الضرورية
مفقودة في ذلك ولانا اذا رجعنا الى انفسنا لم نجد العلم الضروري
ولان العقل اخبارنا وانيه ولانا نعلم ان شريك انفسنا في ذلك اذ قال
سنتهم وجه قول الفاعل انا بضروري العلم بالضرورة بين ان يحصل سبب
فضروري نادوا واعينا وبنينا فان ذلك وهو العلم بالضرورة لا مزا فاذا
علم بعد ذلك ان هاتين مع علمنا ان العلم ضروري كان معلوما به
كما ان علمنا ان العلم ضروري علمنا الاستدلال في فعلنا ان علمنا
فمنه مستلزمه الاكون لا نرى عندنا هاتين واجاباه وكان ابو علي
يقول هاتين وهو قول الفاعل ثم رجع ابو علي وقال لا نرى ان ضروري المدرتك
اذ اصح ادراكه وكان المدرتك سلم الحاشية والمواقع متوقف
ان عيب ادراكه لان ضروري الا ادراكه متوقف على هذه الشرايط كذلك
وحويه لان القول بخلاف ذلك يودي الى الجحافل وان لا سوء الحاشية
وان يكون كذا القوم مترس على ما نرى في عالمنا فاذا علم من علم
فلو كانت الاكون ما نرى الوجبات نراها الداعي منا اذا كانت حاشية
شكها والمواقع ضرورية وذلك لوجوب ما ناله سبحانه ابو هاتين

العلم هو العلم بالعلم

من ان كانت يجب ان يقال ان الحاشية في السبب الطرزي من الحاشية
وحالها واقفة ولو يجب ان يعرف ان انا في مقام الله وقدرت
الى غير الموضوع الذي كانت فيها انما السبب عن كذا عند ان يستحق غير
السؤال في ذلك والعين ويجب ان يعصبل من حاشية اذا السبب حاشية
من حاشية اذا السبب بعد التوابع فان قيل لا بد من السبب في علمنا
ذلك ثم لا يمكن لا علمنا والذي اسفا هو العلم بالضرورة وان كان مدرتك
له فليس هذا فاستدل ان العلم بالمدرتك انما لا يحصل اذا كان هناك
ليس يفتق ذلك والافوجوب العلم عند ادراكه كوجوب ادراكه علمنا
الحاشية والارتفاع المواقع فان قيل انا انك لست بمنع حصول العلم وان
ادراكه لانه اذا كان في السبب فيه فقيه من الحركات مثل ما في السبب
في علمنا ذلك المدرتك الحسب الحاشية وقيل من الحركات مثل ما في علمنا
لا يعلمها فلهذا لا يجب ان يدرك الاكون في السبب وان طرزا علمنا
قلت الوصح ما ذكرته لوجوب العلم بالعلم حاشية السبب والوقوف ان طرزا
الى السبب لان حاله اذا كان فيما وهو باطرز الى السبب فاما ذكرته في ذلك
حاله اذا كان فيما وهو غير باطرز الى السبب وعبر فان الذي يحصل
من الزاوية من الاكون ضد ما في السبب لانه كذا يصير به في غير
محاذاه السبب مستلزمه ان يكون ما نرى بل يجب كونه موقفا
بسبب المحذور اذا المستلزم المارد في ان ذلك يقوي حاله في ادراكه
وفي حصول العلم به بوضوح انما لو حصل في الزاوية ما في السبب في
لم يجب ان يكون مانعا له من ادراكه لو علمنا ولا من العلم به وهذا
بسط ما في العلم ايضا فانما لو علمنا ما في العلم به وان
لم يحضر السبب في سبب واجبه ولكنها السبب الى سبب اخر وفي علمنا

قد اكدوا ان كانت من جنس اخر كانه والى ان على فتاد ما ان الواهده
 في الاخرى من جنس اخر كانه والى ان على فتاد ما ان الواهده
 السفيه سائر كانه انما سفيه من جنس اخر كانه والى ان على فتاد ما ان الواهده
 من اوزاكه لهما لما قيل ان الاكوان ولا وجه لا خطا له القول فيه
 فان قيل اما يلزم عليه ان السفيه لانه مختلف فيما احوال مختلفه
 فيرى لوانه محض الطبع الملوّن بالوان مختلفه انه يلزم حاله على
 الاكوان فيرى لوانه في لوانها لوانا واما طين لوانه لوانه فيه لا خلاط
 الا لوان فلما سفيه من سائر حمله ما فيها من الاكوان لوانها
 والكان فيها من الاكوان فيلزم لوانها في لوانها في انه يجب ان
 يعقل بينهما سبيل لوانه حمله من الكواهر بالوان مختلفه في انه يعقل
 بينهما وبين حمله اخرى ملونه بعد جميع ذلك الا لوان ففقدت ما اقله
 لا بعد ما بعد من الاوزاك فلا يجعل ما بعد من العلم وبعد فانه
 جعل على راي السفيه حالها اذا كانت سائره في نظر انما لوانه
 فليس ينافي لتايلها وانه فيها اذا كانت وافقه بارة وسائره اخرى
 ولان من راي جوهرا في محاداه ثم بعد ذلك رايه في افرد المعاديات
 الى مكانه الاول لم يعلم ولو كان مدركا لعلمه كما لو رايه استودع رايه ابين
 ولان الاوزاك لو علق به لكان العلم ضروريا وفي ايضا العلم
 الضروري دليل على انما لا يترك ولا يمتا لوانه رايه لكان يجب
 ان يعقل المدرك من الاكوان القليله والكميه صفاتي السواد
 واحتمى ابو علي بان الناظر يعقل من المدرك والتاكن
 كما يعقل من السواد والساكن وهذا هو الظن القائل من ما يترك

وما لا يترك فلو لم يترك الاكوان لم يترك لفصله بينهما وجه معقول
 والجواب عنه من وجه اخر فان حصل العلم بالاعتقال من حاله
 عند الاوزاك قد يكون متساويا لوانا واذ كان وقد يكون انما يكون العلم
 سواء وان لم يترك ذلك لانه فالاول كالسواد والبياض الفصل بينهما
 بالاوزاك لان الاوزاك رايها واثنا كالحسنه واللبس الفصل
 عند الاوزاك فصل لان الاوزاك متساوي باللبس ولكن معنى اخر
 ولم قلت ان الفصل اجل لان الاوزاك متساوي له وقد ذكرنا انما هو
 وجه الفصل فوالاين احدهما انه فصل من جهة الله اذ الفرق
 بين اما لم يترك انما قاله في العشر مرات والثاني انه يعقل العشر
 مرجع الى حال الله لانه يرى التي من جهة ومن حال الله النفع الى حيث
 لم يكن معكنا كانت ساكنة فليس الفصل من هذا الوجه الواحد منا
 من يتركه اذ انظر في الخط الوقوف فانه يجمع شفاعه من الجوانب الى
 ذلك الخط قال القاضى انا وان لم يترك ما لاجله فصل بين حالتيه لم
 يتركه صفة ما قد مناه لانه قد ثبت كونها غير مدركه وعدم العلم
 بكيفية الفصل فخرج في ذلك من قوله قال ابو هاشم ولا يترك
 كليفه الفصل فخرج في ذلك من قوله قال ابو هاشم ولا يترك
 اللون لمسا واما ابو علي يترك المحمله ما ذكرنا واحتمى ابو علي بان
 من وضع يد على جوان مدرك علمه باللبس والجواب انه اما علم
 لانه ما من كونه في محاداة مختلفه مدركا لكونه لا اللون مستلزمه
 احلفوا في الحركة والتكون فقال ابو الهذيل ما حصر غير الاكوان لهما
 لا يكون من كون يكون معهما والى كان يذهب ابو علي او لا ثم ترجع
 وقال ابو هاشم الحركة فعل والتكون ليس في وقال ابو هاشم

دامت متلك الصفة دامت تلك العلم وبعد فانه في حال
 بقا به فذلك يبيح للاهية ان يكون في جهة اخرى فحيث ان يكون
 المعنى الذي له عدد كونه في المكان باقيا لم يمتح ان يمتح ان يكون
 في هذا المكان دون ان يحصل في سائر الاماكن مسألة قال
 ابو هاشم الحركي من حسن الشكون فاذا اصاب المجرى في حاد است
 واحدة فيما مثلاً واذا اصاب في حاد من هما صديقاً كما ما كان
 حركتان لو استكونان فحينها هو حركه بصيرتكونا وحركه وشكون
 في جهة ميلان وحركه وحركه في جهتين متضادان وشكونان في جهة واحدة
 وقال ابو علي الحركي حسن محض من حاد الف للشكون وان صار المجرى
 في مكان واحد وبقولنا حركتا المجرى من جهة واحدة وفي جهة الماكنة
 فانه سولد عن الحركه شكون عن بعلا او بفعل على عقيب الحركه سكونا
 لان الحركه عنده لا يمتح والدليل على انما حسن في احداً اذا صار المجرى
 في جهة واحدة ان القول فيهما لا يخلو ما ان يكونا صديقين ومجلسين غير
 صديقين ومجلسين كونهما مختلفين كونهما متفقين بغير واحد ولا يكون
 كونهما صديقين لانه كان يجب ان يكون وجود الحركه عقيب الشكون
 وهو في ذلك المكان كما كونه وجود الشكون عقيب الحركه وهو
 في هذا المكان لان من حركه الصديقين كونه وجودا واحداً في جهة واحدة
 والمجرى على صفين واحد كالمستوي والبياض في الشكاه ذلك دليل
 على انهما ليسا صديقين ومن انهما ليسا صديقين فيهما بعد ذلك الحركه
 ولان الحركه في حاله في حاله واحدة فقد سلك واحد منهما سلكاً

٨٨
 الاخر وقوم مقامه فيما او حركه من الحركه الراجح الى جهة فوجبات
 كونهما متفقين واجمع القول بكونهما متفقين انما عرفت لانه لا يمتح ان
 الحركه والشكون هما افضل بين السواء والساقين ومنها ان الحركه
 لا يمتح والشكون بقاء ومنها ان الحركه تولد والشكون لا تولد ومنها
 ان الحركه بوحب بقول المجرى والشكون بوحب ومنها احداهما في
 الاحكام فالحركه تنقطع المكان وتوجب الاعمال على ما ذكرنا ومنها
 ان الحركه في الاماكن متضاد فلا سواد الحركه والشكون اولاً ومنها
 ان كل ما يضرب في المثل في المتضاد يضرب الحركه والشكون فكيف يقال
 انهما لا تضادان ومنها انه لو جاز في الحركه ان يصير سكوناً لجاز في
 الشكون ان يصير حركه ومنها انه لو لم يضاد الجاز وجودهما في جهة واحدة
 في وقت واحد والحواشي عن الاول انما بينا انما لا يمتح ان يكون
 شكوناً مادامه في حاله ابو علي لم يمتح الاعتماد على المتشابهين لانه
 كونهما يكون الفصل المعنى الحركه وهو انما يتخذ كونه اسداً وشكوناً
 كونهما يكون الفصل المعنى الحركه وهو انما يتخذ كونه اسداً وشكوناً
 كما افضل بين ان سواد المجرى لانه او بين ان يكون سواداً وفصل هذا
 لما قال والحواشي عن الثاني ان عندنا الحركه يمتح عليها البقاء للشكون
 وسنبينه فاما الحواشي عن الثالث وهو متصل لتولد ان الحركه
 تولد فغير مسلم فان عندنا الشكون قد تولد وبعد تولد لا يمتح
 على اختلاف الحركه لان الشكون تولد اذ وقع على وجه ولا تولد اذ وقع على
 وجه اخر وتولد في حال حركه ولا تولد في حال قايماً والحواشي
عن الرابع وهو الفصل واللات في غير مسلم لان المعنى واحد في الاول
 بوحب النقل واذا يقع بوحب اللات مختلف العباد والافاضة

واجد وهو كونه في هذه الجهة والاعيان في دورها اعزازات
 والحجاب عن الخلق وهو احكام لا يحكم فغير متعلم لانها اذا
 كانت جهة واجد وكل واحد مستبد صاحبه والاحكام واجد
 والحجاب عن الشاؤون وهو تضاد الحركات في الاماكن المتخرد
 دعوى وتقول ان ما يدور على بعض الحركات في الاماكن بل على
 تماثل الحركة والشاؤون في مكان واحد وهو ان هناك موجعا متضادا
 كذا في الموجب وهما موجعا متماثل كذا في الموجب والحجاب عن
 انما يضرر مع المتماثل فيهما ايضا وان في مكان واحد مكانين في مكان
 واجد والحجاب عن الشاؤون انما جردنا ما لا يودي الى قلب الشاؤون
 علمنا ان يكون ما يودي الى قلب الحس فلو قلنا الشاؤون يصير حركه لا يدرى
 الى قلب الحس لان ما اوجب كونه في مكان يكون موجعا متماثل في مكان اخر
 وهذا لا يقع وفيه قلب ذاته واذا قلنا الحركه في كونه في ذلك المكان
 نوجب كون الحركه في جهة في الجالين والحجاب عن الشاؤون انما يضرر
 لو قدرنا وجود هذه الحركه الموجبه لقل الحركه الى تلك الجهة وحركه
 كون اخر يوجب كون في تلك الجهة كونه ويكون كل واحد منهما سكنا
 ولكن لا استما حركه في اول الحال لما ذكرناه من كونه الحركه
 استم للكون الذي يكون به الجسم في المكان الثاني ولهذا احد الشاؤون
 الحركه حركه عقيب صفة لان الكون في المكان الاول صفة للكون في
 المكان الثاني فيهما كونان والحركه اسم للثاني عند ما وعند بعضهم
 للكون في المكان الاول والمكان الثاني فيهما كونان والحركه اسم للثاني
 فالحركه اسم للكون ولا يستما حركه الا عند الثاني فيقال من الوجود في النظام

وانما حركه الحركه في المكان الاول وقال بعضهم الحركه
 ليست تكون في المكان ولا في الثاني ولكن الجسم متحرك في الاول والثاني
 قال القاضى والوجد في هذا القول الكون لا يخلو ان يكون حركه في الجسم
 او باقية والحادث على وجهين اما ان يكون مستندا او يحدث بعد كونه والحادث
 بعد كونه على ضربين اما ان يحدث عقيب كونه او عقيب مثله والماضي شيئا
 مستكونا والحادث مستندا شيئا حركيا فقط والحادث بعد كونه شيئا حركيا
 ان الحركه ما تميز الجسم متحركا وان يكون متحركا وهو في المكان الاول وانما
 يكون متحركا عند صيرته الى الثاني وحال صيرته الى الثاني حال حركه من الاول
 وقد علمنا ان القول الذي به صار في الاول ايضا معا به صار في الثاني فلا يكون
 ان يكون موجعا متماثل في الثاني كما لا يوحى الجدل كون عالمنا واذا صح
 هذا وجب القول بان الحركه هي الصفة صار في المكان الثاني هي
 فان قيل اذا صار في الثاني فقد استغنى عنه فلا معنى لثباته
 فلتا به فيكون في المكان الثاني والصفة لا يبعد عن نفسه وانما استغنى
 عن صيرته وكونه في الثاني يرجع اليها ولولاها لما حصل في المكان الاول
 استغنى عنها وما قاله النظام ما استدركه كان حركه في المكان الاول
 وهو استا حركه غير متحرك فلا يكون ان يكون موجعا متحركا وما قاله النظام
 فاستدركه صيرته بالكون في المكان الثاني وما قاله شرفنا استدركه
 يحصل الجسم الا ان الحركات في المكانين حركه واحدة اجدها
 مسئلة الا ان حركه الجسم الحركه والشاؤون من فعل القدر
 ومعل العبد وقال ابو القاسم على اصله ان شيئا من شيئا لا يقع وقال

أقول لا بد من أن يكون على الحركة كذا لا ينفك والشكوك يجوز عليه / الثاني الحسنة
في نفس الحسنة لا توارى خلاف أن القسم الله لو استحال عليها الفاعل
لا يمتنع إذا استحدثت الحركة عن المولود / الثالث لا يمتنع أن يكون
الشكوك كونه لا وجه له موجب ثبوته فاعلم ذلك وذلك موجب بحريه من
اللاطران وهذا فافهم فان قيل لا يمتنع أن لا يخلو من التوهم
ترجع إلى الحسنة لا يمتنع أن يكون لها من التوهم فقلت الله تعالى فاعلم
تتمتع بحال الجوهر لا يلجيه إلى الفعول إذا كان الحسنة موجودا أو لا في عند
الحركة وجب ما يمتنع أن لا يمتنع أن يكون دليل على حصر ولا علمنا
أن المحال يخرج من حيزه كذا لا بطور وضد التوهم الذي كان فيه عا طرفة
واجبه وذلك موجب بقا الأكران كما قلت في الألوان يوضحه أن الصبر
نا يمتنع فيه ولو لم يكن له من الصبر في نفسه ولا علمنا أن الحسنة
في حيزه إنما على تبديل الوجوب حتى يحصل ثم أمر موجب بقا
وفي ذلك دليل على بقا الأكران لأن التوهم لو كان لا يمتنع وكان الله
حدث فيه التوهم حاله بعد حال الحسنة لا يمتنع ما في كل الأوقات أن حرك
الحسنة وسقطه لأن ذلك ما نفعه الغدوم وهذا محال فاعلمنا أن التوهم
واجب أو القسم بالله عز وجل فلا يمتنع فاجواب أن هذا إنما على أصلها
وعندنا كثر من الاعتراض في ذلك الدليل وعلى الحركة ثباتا
خلافا لأن على ما بين أن الحركة من حيز الأكران وهي حيز الشكوك
وإنما خلاف القسم علمنا وذلك موجب أن الحركة في حيز البقاء عليها
كالشكوك لأن بعد الاستثنا لا يمتنع أن يكون الحسنة في حيزها لا يكون

فإذا جاز في بعضنا الذي جاز في الأولان المتماثلين راجع إلى ذات
موجبه أنه لا يمتنع أن يكون الواحد من حيزها المتماثلين راجع إلى ذات
إذا جاز في ذاته لا يمتنع أن يكون في حيزها المتماثلين راجع إلى ذات
إذا جاز أن يكون في حيزها المتماثلين راجع إلى ذات
اللازم في والمحتمل في وان كانا حيزا واحدا لأن لا غنى في حيزها
لا معنى ترجع إلى ذاته ولا الحسنة يمتنع أن يختلف حاله بوجوده لكل المقارنات
وهو الرطوبة لا يمتنع أن يكون في حيزها المتماثلين راجع إلى ذات
المكان فاقطعها من حيزها المتماثلين راجع إلى ذات
الأمم كذا علمنا الاستدلال لأن هذا الحكم يرجع إلى حيزها المتماثلين راجع إلى ذات
استحالته كذا علمنا فاقطعها من حيزها المتماثلين راجع إلى ذات
أن هذا بعد ذلك لا يمتنع أن يكون موجب أن يكون موجب لما كانت موجبة له
من قبل وهو كونه كذا في المكان الأول وإذا كان في التوهم لا يمتنع
كذا في حيزها المتماثلين ولا يمتنع أن يكون في حيزها المتماثلين راجع إلى ذات
أن التوهم إذا كان في حيزها المتماثلين راجع إلى ذات
بالعبارة فتقوله الله لا يمتنع أن يكون في حيزها المتماثلين راجع إلى ذات
وفي الثاني كذا في الثاني في الأول شيئا قطعاً لأننا استقلنا الأول في
الثاني لا يمتنع أن يكون في حيزها المتماثلين راجع إلى ذات
لكن الحسنة لا يمتنع أن يكون في حيزها المتماثلين راجع إلى ذات
العقل فقلت وما هذا العجب وعندنا هو هاد أما كان حيزها المتماثلين راجع إلى ذات
سكوناً أو واجب كون الحسنة متماثلين ولا اعتبار بالعبارة إنما الاعتبار
بالمعنى في الأول هو كون عقيب هذه موجبة الجوهر في هذا المكان

فتسمى حركته في الثاني فيكون يوصف بغيره فتسمى شكوكا واحدا
 بأنه لا يوصف بحركته في حاله بقايد ولو يوصف بغيره كالتواجد
 والحوادث ما ذكرنا انا لا يصفه بان حركته ويصفه بانها تكون
 وان كان المعنى واحدا لان كون حركته يصفه انتقال المجرى مما و ذلك
 لا يكون وكونه في المكان بعد عطفه في مكان سواء ووصفه بانها
 تكون يصفه دوام كونه في المكان فاحلقت العنايه بهذه العنايه
 واحسن بان الذي يعقل بين الشاكن والمحرك وتوحيث الحركة لذات
 على هذه الشكوك وذلك حال الحوادث انا هاهنا نقول لوضوح واما الاكوان
 وفقد تلك العنايه لانها لا تسمى واحدا بان الجسم في حركته لا يصفه على حاله واجره
 كما في حال شكوكه فوجب العطف بان الحركه لا يصفه والحوادث
 يصفه بقوله ان الجسم في حركته لا يصفه على حاله وان اريد المتحرك لما كان
 فكما قال لان هذه الحركات يبطل بعضها بعضا وان اريد المتحرك اذا صار
 ساكنا فهو موضع الخلاف والمعلوم انه يتحرك الى المكان ثم يدور فيه
 كذلك كما يدور الساكن فصار ما اوجب بقا الشكوك اوجب بقا
 الحركه واحسن بان الحركه لو بقيت لما ولدت في حال بقاها
 لان التي تولد في حال حدوثها ولو بقيت عبرة مولد لا دلي اليه فله حركه
 قلت ما هذا اذا على اقله ونحن نقول يجوز ان تولد في حال بقاها
 وبعد فلو كانت كما قال الحارث ان سراج لا يولد انما يولد في حال حدوثها
 لانها ليست من شرط التولد ان يكون حادثا وليس شرطها ان لا
 بل يحرك بقاؤه محركا يصفه انما لا يؤثر في الحكم الواجب حدوثه وان

انها

التوحيث في حال خلق الله تعالى يولد بالفيض من فوقه مثلها من الحركات
 هي تلكه وتماثلها بعد امان ذلك انما هو على ان الشكوك اذا كان
 وعملها على ان يصفه لان حركه الجسم لا تخلو من الاحد والآخر
 وبما يصادف ان والمثل من قبل الله على والحاله الى ذلك ان الحركه اذا
 كان في مكان وفقد فعل الله على فيكون هذا الكون لا يولد لان حركه
 الشكوك لا يولد والله تعالى اعلم على ان يصفه الكون بعد ذلك ان
 لا يفعله بل هو في بطل الاول يصفه الحركه غير كانه وهذا حال
 فلهذا قال الشكوك من على الله تعالى يصفه وكذا في علمنا اذا
 متاخر في حدوث الكون حدوث الحركه عن مثل صفة يصفه لان حركه
 بالحركه يولد من الاحد والآخر فلو لم يصفه لكان غير كانه فاما ما قبلنا اول
 لم يصادف الحركه لا يصفه لان القادر لا يخلو من الاخذ والترك وعن بعد
 الكون الذي يعقله القدم سبحانه في حركته مما يصفه على الله تعالى في الذي
 يصفه في الحركه لا بد ان يكون صفة والذي نقول في العاقل
 قلت لو سلمنا ان القادر لا يخلو من الاخذ والترك فاذا فعل الله
 وهو من جنس الشكوك لصفه وهو مثلها هي له قال ابو علي
 الحركه يصادف الشكوك وان كانا في محاذاه واحده وبعبارة
 يصادفهما في الموضع والشكوك في محاذ ابي بن ثلان وانما يصادف
 وقال ابو هاشم يصفه التماثل والتميز بما يصفه ما كانا في حركه فلهذا
 متماثلان وما كانا في حركتين يصادفان ولا معنى لما حركته
 والشكوك في الابد على يصادف الكون في حركته وان كانا
 شكوكا وجوه منها ان ما هذا حاله يستحيل وجوده في

واحد لا لعله يعقل يتولى التصادق انتهى القول كونه كونه في
 حقيقته كما يستحق كونه الشهود واسفل وحاله واحد دلل انما صحت ان ولا نه لا غلو
 انما ان يكونا صديق او متقابلين ولا يجوز ان يكونا عاكفين لانهم ينفصلان
 واحدا في وقت انهما صديق وقد استشهد به الى على والارسل على انهما في
 جهة واحد مثلا ما يثبت من الوجهة معناه ان كل واحد منهما يوجب
 القطع مثلا ما يوجب به الاخر وهو كونه في هذه المكان ومنها ان ينفصل
 بغير شايهما ومنها ان يكونا اجتمعا في محل واحد وليست عاكفين
 والى على عطف الشاهد فصل في نقل ما ذكرنا الاغرام
 على حجة اقتسام منها ما يقع فيه التماثل فقط كالحق والباطل والام
 والحركة والزطوبة واليبوسة والقوى والموت لو كان مع ومنها
 ما يقع فيه مختلف لا غير كالغذاء ومنها ما يقع فيه مختلف ومتماثل
 ولا يقع فيه تضاد كالادوات والكراهات والشيء والنفار
 ومنها ما يقع فيه تماثل ومتضاد ولا يقع فيه مختلف كالادوات
 والاكوان والطعوم والاربع ومنها ما يقع فيه التماثل المتضاد
 والمختلف كالاغنياء والفقراء والظنون وانما قلنا في الاكوان لا يدخل
 الا التماثل او المتضاد لا يخلو اما ان يوجب كون كونه في
 جهة واحد فنكون متماثلين او في جهات فتكون متضادين ولا يثبت
 لهما من وعند لي على المدرك في حال الحركة وشكوك ولا
 بالثبات له قال ابو هاشم الكوفي لا يولد الكون حال
 هذا هو الذي استقر عليه مذهبه وهو مذهب عبد الله
 والقائمة وقال ابو علي الحوكة تولد الحركة والسكون لا يولد الكون في

الحركه تولد الحركه والسكون يولد السكون وعند لي هاشم من ينفصل
 المولد للسكون هو لا يولد له في ذلك وجهه معناه ان المولد للسكون الحركه
 الحركه من زمانا او شيئا ان لا يرجع عن المولد الى ان ينفصل عنه
 ثم يراجع لان كل حركه تولد اخر كذا لك انما حركه السكون لا يولد
 لكم فهو حواسنا قلت الجواب عنه من جهة اخرى ما قاله ابو هاشم وهو ان
 هاهنا اعتمادات الارض والسموات ومن الاعتمادات ما يقع في السكون والاعتماد
 في الارض منه مرطوب وتولد الحركه عن البقاء في الوقت البقاء ثم سفل وتولد
 ذلك في المعنى وتولد الحركات عن البقاء في الوقت البقاء كذا كذا سفل
 انما ان لا يثبت الاعتمادات المخلقة الا في العبد الذي يخلق في الارض فيمتلئ بها
 في التوليد فيبقى في الحروف فلهذا يرجع وعند لي على السكون والاعتماد
 مما يقع في زمانا تولد انما قال القائل هذا الذي اجاب به ابو هاشم لا يمتنع
 لانه ليس له من الاحتفاظ ببعضه ما يثبت بانه فاما ان يمنع الجميع من
 التولد او لا يمنع شيئا منه فيولد الاعتمادات كلها من غير منع قال
 والحوادث المتعاقبة ان يقال انما يرجع لان المولى يخلق
 امامه فيمنعه من المفعول ويعود قال ابو رشيد وهذا لا يمتنع لان هذا
 في المختار اذا ورن احدهما مع الآخر فيجمع ما في ذلك فيفضل لا يمتنع موجودا
 ولا يقال ليس للزيادة احتفاظ ببعضه ما يثبت له بانه ولا يمتنع ان يولد
 ان المختار لو ارتد من السماء انقلبه الى الارض ان يخلق المولى في وجهه
 فيمنعه من المفعول وتولد ان هذا لا يمتنع لانه متى ما جئنا في المختار
 اعتماد الارض ويكلف المولى امامه وفيه ايضا اعتماد فيمنع ان الاعتماد
 المختار من التولد فيرجع وليس كذا لك المختار من السماء لانه ليس هناك

في الحركه تولد الحركه
 في السكون يولد السكون
 في الارض يولد الارض
 في السموات يولد السموات
 في المولى يولد المولى

محضاً منع من الاعتماد عليهم من التوليد والهوى موجب ان يولى دليل
 اخر ولان قاطع جبل القدر المطلق قد قطع على وجه اخر في العذر
 حركه وهوى القدر بل ذلك الحركات اما سولده عن الاعتماد الذي فيه
 دون الحركات بوضوح ان هوىه سولده عتب ما فيه من الاعتماد لا يحسب
 قطع القاطع ولا يذال ان الاعتماد قبل القطع حاصل ولم لا يولد ذلك
 كانه لا يولد المنع الواقع وهو العلق وبالفقطع زال المنع مولد دليل اخر
 ولانا هم القاطع ونز القوس قد قطع على وجه لا يحدث في القوس حركه
 وسولده القوس احوان شذونه بل اعتماداً سولده عن الاعتماد بوضوح التراجع
 عند قطع الوتر يكون بحسب اعتماد الطرس في اعتماد وز القطع والانه المولد
 فان قيل عند اي حركه كانت حقيقه تولد التراجع فذلك الوجه هذا
 في الله القوس حارة كل ما كان محالاً في غيرها وهذا ان شاء الله فان
 على اصله على الحركه ترى فلو كانت حركه لذات ذلك اخر
 ولان الحركه لو كانت تولد الحركه دون الاعتماد لجاز ان يخلق الله على
 جبل في الهوى ولا يخلق من حركه فيبقى في الهوى شاكراً وفي استقامه
 ذلك دليل على ان المولد هو الاعتماد ذلك اخر وكان الحركه
 لو كانت تولد لكانت لا يخلو الثاني ان تولد في الحال وفي الشا ويطل الاول
 لو حيز احدهما ان كان يجب ان يولد ما لا يمايل له والى ان يكون
 اجدهما ان يكون شيئاً والاخر منسباً ما ولى من يكون الثاني منسباً والاخر
 شيئاً ويطل الثاني لان ما حصل في الثاني من الكون حركه الاول والى
 لا يولد حركه لان من حق الله ان يخلق حركه ويخلق حركه ومن حق السك
 موجب وجوده ومحال في الله الواحد ان يوجب وجوده ويخلق حركه فاما

السكون ولا يولد خلاف ما قاله ابو الفتح ان السكون لو ولد لوجب في
 الهوى اذا اعتمد على شيء وسكنه ثم يرفع يده ان يولد في الاكوان شيئاً
 في الشا وكان يجب ان يقدّر الضعيف على تحريكه اذا ولد ذلك لو انشأ
 انسان يده في الجوهر فانه كان يجب ان يكون يده كيدك ولا يبعثه وكيدك
 قطع الجبل كان لا يقطع المعلق به لان ذلك السكون الذي فيه يولد منسباً
 وفي عايناً خلافاً ذلك على صحة ما ذكرنا واجبت ان يولد
 حركه معركه فانه يخرجه حركه بعد حركه بل ان الحركه تولد قلنا انشأ
 ان الحركه تولد بل الاعتماد يولد الحركه ههنا فله الكون
 يولد الامر شرط اسفا الصحة وهو قول القاضي وقال ابو هاشم الامر يولد
 عن الاعتماد وفي موضع اخر يولد واسطه وهو الفتح لئلا ان الامر
 متفاوت متفاوت الوهي مكر بحسب كبر الوهي ويقل بقلته لا بحسب
 الاعتماد بوضوح ان الضرب على اسفل القدم وان كان اعتماداً كاعتماد
 الضرب على العود فالامر تفاوت متفاوت الوهي من حيث كان الحركه
 ارحا وبه حصل فيه من الوهي ان شئ مما يحصل في اسفل القدم ولو كان
 الاعتماد هو المولد لما اختلفا لان العمل بمثل الامر وان لم يكن وفي قوله
 يعتمد احداً على غيره على وجه لا يوهي جسمه فلا يحصل الامر ولانه
 لو استندى القدم على سق طيح جسم الحركه كما لو فعل ذلك بالتكبير
 والاضرب واحتمل ان الكون لو ولد الامر لخرج من احداً ان
 يندى الكون في محل العبد منسباً الامر منه وفي بعضه دليل
 على بطلان ذلك قلنا ههنا المولد في الاعتماد وبعد فان
 الكون يولد شرط اسفا الصحة وعلى هذا الحد لا يبعث من
 احداً ان يفعله في محل قدرته ان شاء الله له الكون يولد بالقياس

مرا

بشرط المجاوزة عند قاضي القضاة وهو احد قوليه هاشم وقال في قول
اخرين / اعتماد بولده انما تعلل لخلق حزون محاورين
فانما يتولد منهما التاليف وان لم تكن هناك اعتمادا والواحد منا الوضوح
هو انما لا حزم من شأنه فانما يتولد منهما التاليف وهو وان ولده الاعتماد
في احد الجوهرين لم يولد في الجوهر الاخر والتاليف يكون بينهما مصعفا
ول انما لا يتولد عن الاعتماد ولان التاليف كمثل عصب وجود المجاوز
وهو انما يتولد عن الاعتماد لا عن غيرهما وانما يتولد الامر
لان الاعتماد بولد المجاوز ولو امكن ان يفعل المجاوز في الجبل انما
تظهر الحال فيه فان كل البين لا يستلزم لوجع بين اصابعه فعدم
التاليف فمما عن الاعتماد وان لم يحدث المجاوز حال لا بعد حال فقد
ارسلناهم وجود التاليف وحدوثه ولا محاوره حادثة قلنا الجامع
بين اصابعه حيا بفعل الاعتماد بفعل المجاوز وان لم يعلم انما كمثل
التاليف واما يمنع على الضعيف المفرق بين اصابعه لما بفعل المجاوزات
حالا بعد حال والاعتماد ان التاليف لان التاليف لا يمنع من الفرق
الامع / التوافق ولا التوافق بين الاصابع واذا قلت ان الكون بولد التاليف
فلا فرق بين الحركه والسكون في ان كل واحد منهما وتوقف العاقل
في توليد الكون في حال البقاء ووجه التوقفات السبب بولد السبب
لا يترجع الى السبب والسبب في حال البقاء كهي في حال الحدوث فجار
ان بولد الاعتماد بولد في الجالين والقبول حالها في الفعل بما في حال
الفعل بحاله الحدوث ثم قال السبب سعلق بالقادر فلا سعلق بالقادر
/ الجودت وتوابعه فاما الساق فلا سعلق به قال القاضي في الجوامع

الكون بكونه ان بولد التاليف بشرط حادثة المجاوز فلا بولد في حال
القادر بولد الا بشرط انقضاء الفاعل وهذا لا يوجد في حال الحدوث
ولا بولد الكون غير هذا من شأنه فله الكون بولد المجاوز في الحدوث
خلافا لبعضهم انما لا يخلو الحدوث المستفرد والبيد ذهب ابو القاسم
ابن ابي وجيهنا الى احتياج وجوده الى حزون المجاوز بصفة التاليف
والتاليف لا يخلو الا بعد وجوده كونه محاورين موجود الكون في الحدوث
يستلزم وجود التاليف ولا بد ان يكون الكون بولد التاليف
لا مستراحه في احقره بصفه ولا يتولد كائنا مرجع الى كل حدوث التاليف
كذلك انما الكون وانما حلول الكون في الحدوث ولا الكون بولد
لمحله كاللون الطعم وان الحد الواحد هو الذي يتولد منه حلول الكون فيه
فوجب ان يتبع حاله فيه واحتمل انما لو كان حلول الكون فيه حارطوا
ستائر الاعتراض قلت كل عزم الاحتياج الى الجبل كوز وجوده في الحدوث
وما احتياج الامر زائد فاما لا يكون لا في ذلك المثل العزم والافعال
محتمل مستلزمه وليس في الحركات ما يكون بالطبيعة خلافا
للطبيعة ان بعضها كمثل طبيعي كحركة الحجر مستغلا والنازعوا
وبعضها على غير طبيعي كحركة الرجا ونحوها وعندنا الجميع متولد
فانما لا يخلو الا من قادر على ما تقدم ومنها ما يستلزم الطبع
كل حادث انما يحتاج الى محدث على ما تقدم ومنها ما يستلزم الطبع
لا يعقل ولو عقل طبعه اضافة الفعل اليه على ما تقدم ومنها
ان تلك الطبيعة اما ان يكون ذاتا فوجب ان يكون مرجعا
او معه فيه وذلك المعنى انما ان يحدث بالقادر او بالطبع فان بالقادر

فقد شئت هذه الحركة في ذلك الطبع في وقوعه مستبعدا
 فوجب ان يكون حركته في ان قال بالطبع ادى الى ما لا يمتنع
 حركته السات تحت طبعه واما لم يولد ان الضاع منه وولد
 على مرور الايام مستبعدا والكون الذي يحدث في حال حدوث الجوهر
 من فعل الغد يمتنع انه وهو مخالف الحركه والسكون وهو قوت
 الوجدان وليس على علم رجع او على وقال من حيث السكون والحركه كونها
 وقال ابو هاشم انه من حيث الحركه والسكون وقال النظام هو محرك حركه
 اعتماد وهي التي شئت كونها وقال بشر بن المعتمر هو ساكن والسكون عند
 غير الحركه والساكن لم يقع في مواضع احدها ان من حيث الحركه والسكون
 والثاني ان لا يستلزم ذلك والثالث ان الغد مستبعدا عن الفهم عليه
 فاما الفصل الاول فقد بدا ان يكون من حيث الحركه والسكون
 مع مخالفا لهما واما ان الحركه من حيث السكون فاما الفصل الثاني
 من ان الحركه كون عقيب حركه والسكون كون في او كون عقيب حركه
 وهذا المصنف في الحادث فاما الفصل الثالث فالدليل عليه
 ان الجوهر انما يحركه ذلك الكون فيكون تابع لوجوده فكما ان يقال
 هو القادر على الجوده فكذلك على الكون الذي فيه ولا انه هو الذي
 جعله في ذلك الجوده فكان ذلك الكون فعله ولا يصح من غيره ذلك واجبة
 بانها لو جازى الجوهر من الحركه والسكون لما اذلت كوابلنا ان
 لا يخلو من حركه ويختلف التسمية لما ذكرنا مستبعدا
 قال اجناسا حركه لا يكون استرخ من حركه وجوز من بعض المحرك
 اليه حركه من حركه بعض حركه ولم يقطع حركه ذلك انما القسم عنه

ان الحركه توجب قطع مكان واحد في وقت واحد فلا خلاف
 حاله في هذا الباب فلا يكون ان يكون حركه يقطع مكانا في زمان
 من طبع حركته فان قيل لا يجوز ان يوجب احدهما حركته في مكان
 فاما لانه يوجب في ذلك الحركه ان يكون مستبعدا كون حركته
 لان ما به يقطع احدا من المكانين ما به يقطع المكان الثاني واجبة
 فاما ان حركه يكون استرخ من حركه ومركب ذلك ولا شئ
 اظهر من المتأخر قلنا الحركه ان العزم يكون على وجه واحد
 يحلل بينهما سكتات والاحركه لا يحلل او يحلل اول ولقد الوجه يكون احده
 المتحركين السابق لانه يقطع وقته والاخر لا يقطع ولقد امرى ذلك
 غير حركه استرخ فان قيل لو كان حركه لسراي العين لم تكن كسراي الادراك
 للنظام انما لا تزي ان السيل من الزعفران اذا الخ في الماء كسراي الحرس هذا النظام
 ان الاكوان مذكورة كيف وقدرتها البنية مذكورة فان قيل
 وعلى هذا وجب ان يكون حركته حركه في زمان واحد ان بعضها استرخ من حركه
 وليا ان سائر الى الجملة فيكون ان المعنى صحيح وان وهم انه يرد عن
 حركه وحركه فلا يكون لما فيه من تمام الخطا مستبعدا الحركه
 كون حركه لا في مكان وقال ابو القسم لا يجوز ان يحرك
 كون حركه في وجودها لا تحتاج الى مكان وان حركه
 وليا ان حركه في وجودها لا تحتاج الى مكان وان حركه
 في اجناسا حركه لا يحتاج الى مكان وان حركه
 في الجسم ولو لم يكن مكانا كالتنوير والبيان وذلك لان
 الرضخ في الحركه ان الحركه

حل الحركه لا المكان فلا يحتاج اليه لانه عرض فنفسه حركه
على حركه فلا يحتاج الى اكثر من حركه كما للون دليل الوصف
في الجسم ان المصحح لا يحتاج الى اعراض كون مجرد او قد صح
حول الاعراض فيه ولا تدعى لخلق حسا لغيره ولم
يخلق عين لوحده بل ان المسبب اذا وجد المحل
لجسم المسبب ولا مانع ان يدان بولد المسبب واجتمع
بان المعقول من الحركه انما تكون في مكان مستقل عن غيره قلنا معنى
قولك لا يعقل ان اردت لا يصح ان يعلم وقد علمناه وذلك عليه والمزاد
ان يكون في محاده ثم يصرف في غيرها او في جهة ثم يصرف في غيرها ومعنى بالوجه
والمحاده ان جوهر اخر لو حلت لما صح ان يخلق حيث هو واجتمع
بانه لو صح الحركه لاني يمكن لصح في ذلك ما من يبقا ان
للاول والثاني احدهما من الثاني والثالث وهذا لما يصح في موجود
قلت ويصح على ضربين من التقدير لو كان هناك مكان وهذا ايضا نقول
لو خلق الله جسمين احدهما جسم حركته ومن شرطه احد على تقدير لو كان ثم
اوقات لكان كذا وكذا فقلت خلق الله على الاشياء شيئا
انما على معنى التقدير مستلزمه الثوب يكون في العدم ولا يبا
حركته ولا يتكون في العدم عند له هاشم وقال ابو علي شيئا حركته
في العدم اما الكون فهو كون في العدم عند شيئا لان قولنا
كون يقيد بانه حركته فهو كقولنا استواد وجوهه وقد بينا
ان ذلك يجري في الوجود والعدم كذلك هو زوايا قولنا

كون لا يفتقر وجوده في نظارة كقولنا جوهه وقد بينا خلافا ذلك
في الجواهر فاما الحركه لا تنافي العدم حركته عند له هاشم وعند أبي
عليه تنافي كذا لا يكون وجه قول له هاشم ما بينا من قبل ان
الحركه صور عفت صوره والشكوى صور باقى او كون عفت من المعنى
فمن ان يكون على صفة وملك الصفة في كونه المعلوم فلا تنافي اما
ابو علي فذكر الحركه حركه لا سلبا سكونا قط ومنه وحده حركه
بها الجسم في حركته لذاته الحركه بحركه صفات الاحسان في حركه الوجود
والعدم فمسئله كذا ان سكون الجسم على شيئا فبقوله في الجوهر قال ابو الحسن
بستحياله في المقدور ان السكون لا يحتاج في وجوده الى المحل
والمحل في ذاته والقادر في ذاته على ان يوجد في الجوهر في الحركه
ولان الواحد من السكون في الجوهر وسكونه باحدا لا بعد في كونه في الجوهر
الاخر ولا يقال انما في السكون لا اتصال في الاتصال لا سكون في الم
يستكنها فله كذا فقط اذا نام ولا يقال ان السكون لا يوجد في الجوهر
الحقيق قلنا هذا لا يصح لان به تقبله فله كذا في الجوهر في السكون
واذا صح ذلك الواحد من السكون وهو على اقله مكان او زمان قيل
انما مسئله احدهما شرط الاتصال والعدم على سبيل الاتصال ولنا
انما يحتاج الواحد من الاتصال لان احدهما لا يمكن ان يستكن حركته
شكونا مسددا الا اذا كان بعضه وفيه قد زنته ومنه ما لا يمكنه وعلى السكون
في الا متولدا والسبب لولد السكون لا عتاد ولا يصح ان يولد الاعتماد
في السكون في المحرك وهو على غير قرار والقدم شيئا لا يصح ان يصح في
يحتاج الى هذه الشرايط ولان الواحد من السكون لا يمكن ان يستكن حركته
على وجهه ان يكون السكون قادرا على ان يكون الواحد من السكون

يحتاج الى الية الله وهو فعل متعلق عن الآلات فيصح ان متعلقه
 هو واحد **ج** في بان الواحد منا اذا سكن حيزا في الجو وجعل فمنا
 سكونا فاذا لم يدر هو في علمنا ان لا يكون سكونا الحوائط
 الذي يمنع من الهوى السكون الحادث لا الباقي وهو اذا لم يدره لا علمنا ان
 نعمل في السكون الحادث والله تعالى يصح ان يخرج في السكون فحينئذ
 من الهوى حال لا يعجز حال **ج** في باننا لو صح ذلك لاصح من السكون
 مفذ وزلتا لمسا مع ولكن يصح باله لا يحتاج الى الآلات وهو
 فعل لا يحتاج الى الله فيصح ان يفعله من الله عند ما يكون ان يحرك
 الله جسمنا بغيره من دون جسم اخر بدونه او عذرا وذو كرايو
 القاسم ان لا يكون وعنده الحركه لا يكون ان يكون محترعه وانما يكون
 متوليه عن سبب وكان بعض المناخرين يقول ان الجسم لا يخلو من الاعتماد
 وان الحركه لا توجد الا متوليه ويقول انما قلت ذلك لانه يحال ان
 يحرك الجسم عن المكان الاول الى العاشر في الوقت الثاني وانما لم
 يحرك ذلك لا يتخاله ان يحرك حركه مستبده ومن شأن الاعتماد
 ان يولد في حيزه وجهته المكان الثاني ولذا لم يحز ان يحرك
 الى المكان العاشر والذي يدل على قساده قول القسمة وجو
 منها ان الكون الذي يوجب كون الجوهر في ذلك الحيز مفذ وزلا
 سبحانه فحاز ان يفعل في ذلك من غير سبب احتراعا ومما
 ان حاجته الى غيره لا يخلو اما الله ان يكون ملحق بوجه الحركه
 او الى الفاعل وبطل الاول لاننا لا يحتاج الى الحركه ولا حيزها
 موصوفا على الحركه لا يحتاج الى غيرها وبطل الثاني لان الفاعل انما

٩٧
 لا يحتاج الى الله
 لا يحتاج الى الله

يحتاج الى السبب لا يحتاج الى الله لا في الفعل ولا في الوجود
 على ما في الفعل وسببه متوليه الله والله تعالى يفعل في الآلات وكما فعل
 عن الحاجة الى السبب ومنها انه تعالى لو خلق جوهر في السبب ان يكون متوليه كذا
 حال يقابله ومنها ان الواحد منا مفذ وزلا على الكون انما هو القدر المستحق
 اولى **ج** في بان في الشاهد لا يصح ان يحركه بل لا يمكن ان يكون
 او حدث قلنا ذلك لمعنى يرجع الى القدر على ما سبب قال ابو القاسم ان في هذا
 ان سكن الحيز الذي لا يصح ان يحركه وهو قول القاسم في الجامع والحق ان
 يصح وهو قول القاسم ان السبب حقل وهو الاعتماد والمحل في حقل
 للمسبب ولا مانع من التولية فيجب قبول المسبب وهو السكون لو صح ان يكون
 المحل يصح اجتماعه مع السكون الذي يفعله هذا القادر اذ هو متوليه لا سبب
 بينهما **ج** في بان من الاعتماد على حيزه من زمانه حركه يحتاج الى
 قد يرد ان من الفعل لا يحتاج اليه ولو لم يصدق فلو ان الله في السكون وال
 لما افتقر المحل وما يعتمد عليه مما لا يقدّر على حركه هو متوليه الحيز
 واجتنب باننا اذ لم يقدّر ان يعمل فيه حركه لم يقدّر ان يعمل فيه سكونا
 لان من حق القادر ان يقدّر على الفعل وعلى من فعله هو قادر على السبب
 الذي هو الاعتماد والرفع الى الله مع من يولد الحركه فيولد السكون لا يمنع
 من حركه الجسم عنه كونه ان يكون حركه سره بان يكون الحيز
 واحد كونه ان يمتنع في سبب ثم يصرف الى الحيز الذي يحال حاله من حيز
 الا حيزا الحاصل حال الصرافه وقال ابو القاسم ذلك مستحيل
 ان لا حيزا حاصلا عند المنع من حيز الا حيزا الحاصل عند الصرافه
 لانه اذا ما فعل الا حيزا في جهة المهيمن اذا الصرافه يعلمنا في جهة

لا يحتاج الى الله
 لا يحتاج الى الله

البيتان ولا معجز بالعبارة فما كان فعله اولى في هذه الجملة سمي حركة
لمنه كما ان فعله الان وسما حركته المستزادة والمعنى واحد انما
احلقت العاصم فان قيل ذلك كون اخر معلوم بل ان يكون
فليس انما احلقت واحد في وقت واحد في محل واحد ولا نأخذ بزمان الكون
في عباداه واحد مملان وذلك بطل قوله مستلزمه اذا
فارق حركتها واحتمل مع غيره معدنا الكون الذي بها حاورها فارق
وقال ابو القاسم هو وغيره ان الذي بها فارق الاول حاور عباداه
صارت محاورا لثالث فلا معنى لاثبات معنى زائده ولا نه حصل في جهة
واحدة مما صارت معارفا ومحاورا ولا نه لو كان معنى زائدا لكان محاورا
من هذا الجزو المحرور الثاني في المكان الثاني فلا محاوره لان المعنى الثاني
لم يوجد ففقد باطل والثابت به نقل في هذه المسئلة واحتمل ان
محاورتها هذه الصفه صفه زائده على مفاعلة الاخر قلنا ليس كذلك
هو صفه واحد مستلزمه اذا كان جسم بغيره على مكان فاريل
المكان فهو في المولد للمهوى ما فيه من البطل وهو الاعتقاد اللازم وقال
ابو القاسم الذي ازال المكان هو المولد للمهوى وهو المولد حركه عن الجسم حركه
اليه ليس فيه وجه من حيث ان هو به مختلف باختلاف الثقيل نقل
بطلته وكثرت ثبوته ورفع اليد في الحالين على التواء عالما ان المولد
للمهوى هو البطل ومن ان رفع يد لا حضاير له كجهه دون جهة وكان
حب ان لا ينفصل الوليد بالمهوى ومن ان رفع يد صاد الاكوان
التي هي في الجسم الثقيل والنسخ لا تولد له صلبه ومن ان السبب لا تولد
الا بشرط الهياكله ورفع اليد عدم الشرط فكيف تولد فان قيل
السبب محب تقدمه على السبب والمماثلة كانت حاصلة من قبل قلنا

السبب محب حمله في حال التواليد ولم يمتلها هذا ولان عنده الموضع بل
لا الوضوح ويحسد بعبارة السبب تولد في الثاني فبان ان يقول
نقلت في الجواب لا هو مهوى ومنه انما لو قد زنا انما نعلق المعنى المميز
المهوى في محل ولا يخلو اما ان يقول لا مهوى وهذا محال وهو لا يقول به او يقول
الفني تولد وهذه افاستدل ان الفنى عنده ليس معنى وعنده بالاولى شيئا
احتمل ما نأخذ المحرور هو في اذ الموضع لم هو في ان الموضع للمهوى هو في
اليد قلنا هو بشرط ان التوليد ليس هو مولد كما يقول الضرب يولد الم
بشرط الحياة والتكثير يولد البصر بشرط الدخاوه ونحو ذلك مستلزم
كحيز حركتان وشكرتان في محل واحد اذا كانا مثليين معدنا وعند الجسم
لا يجوز وقد يمتد ذلك في التواء ومن مروج هذه المسئلة ان الاسفل اذا
حركت اسفل لا مهوى في اولى اما ان اليه فانما يحرر واحد حركتان
الجماعه امز واحد والعنزة عنزة واحدة وعندهما كل واحد حركتان
وفعل كل واحد حركته والذي اداه الى هذا القول ما كان يقول ان
وجود مثليين في محل واحد والكلام في هذه المسئلة انما يقع في المعنى
ورما يقع في العاصم فان قالوا كل واحد من الفعلين لو وجد منفردا
لم يوجب حركتها من غير قاطع بوجدان معنى وقالوا عند
الافتراض بوجدان كل واحد صفه وعند الاجتماع بوجدان صفه
واحدة او يقولون انهم وان كانا لستما مختلفين فاختلاف في هذه المواضع
التي لست في المعنى وان سلم هذه المواضع وقال اسمها حركه واحد
ومحركا واحدا فهو خلاف في عبارة فانما الفصل
الاول ان كل واحد لو افتد لم يوجب حركتها المحرور
منحركات ان الشئ انما يوجب الصفه المعنى بوجه الا انه فلو لم يوجب

لاذ انما لم يوجب اذا اجتمع مع غيره وهذا فاسد فاما الفصل
 الثاني فلان ما يوجب الصفه انما هو عليه يرجع الى احاده دون الجملة فاذا
 كان عند الانفراد كل واحد يوجب صفه كذلك عند الاجتماع واما
 الفصل الثالث فظاهر لان كل واحد منهما يوجب مثلما يوجب الآخر
 من الصفه ولا يمتنع ما صدروا احدهما لوانما لو جاز ان يصرقا بوجه
 لوجب الاختلاف فاما الاختلاف في عباره فيقول ان كل واحد لو انفرد كان
 محمداً وكان فعله حركه كذلك عند الاجتماع لان الاسماء المتضمنه
 للمعقولات لا تتغير بالانضمام كالسوادين واجتمع بان حروفاً والوجه
 من التبيين كانت كلاماً منهما ولا يقال ان كل واحد كلام ولا ان كل
 واحد محمداً وليس هما كلام وهما محمداً فليلا ان ما ذكرته لا
 يكون كلاماً لان الكلام ما يكون له نظام من حروف محمودة اذا
 كان من فاعل واحد وبعد فاعل واحد من الحرفين لو انفرد لا يستقيم
 الاستمرار وكل واحد من الفعلين هما هنا لو انفرد او جوب الصفه فلهذا
 انفردا وقيل انهما كلام ولا يمكن اثبات محكم له ولا يطاق ان الكلام
 لا مركب له لانه لو هم انه لا فاعل له لكانا نقول فيقول ان اردت
 ان لهما من الحرفين فاعلين وهذا القول وان اردت ان كل واحد منهما
 ما منه منكلم فلا يجوز ان يقال انهما منكلم واحد لان المسمى هو فاعل
 الكلام فكما لا يقال للفاعل انهما فاعل واحد كذلك لا يقال
 مسئله كل حرف في جمعه مثلاً وان كان احدهما قحاً
 والاخر حشاً وقال ابو القاسم هما مخلقتان وكذلك كل فعلين فلهذا

وكذا لا يجوز ان يقع عين ما هو قح حشاً وعن ما هو حش
 قحاً وعند ابو القاسم لا يجوز ذلك ان عين ما هو قح يجوز ان يقع حشاً
 ان العين في حاشا العيز كونه محمداً ان كان ما ذكر فهو حش وان كان غير
 اذن فهو قح فالاول لا يوجب ان لا يوجب من حشيه ولانه لو كانا محمداً لوجب
 ان يكون له المسمى بطريقين ولان هذا اللفظ الذي حده قبل الاذن لو
 وجد الاذن فهو مفرد وانه ام لا وان كان مقدوراً او لم يكن اكان محمداً
 هذا احتمال وان كان حشاً فهو ما نقول وان قال جرح من حشيه مقدوراً
 وقد احوال لانه لا وجه لخرجه من حشيه مقدوراً احيى مانه
 لو جاز ان يقع مرة حشاً ومرة قحاً لكان حشاً ونقع لمعنى قلنا هذا القول
 لا يدل على اثبات المعاني بالسطر شاير الوجه ونحن نقول لا بد من مختصر
 وهاهنا وجه ستوى اثبات المعنى وهو وقوعه على وجهه والليل
 على ان يكون في جمعه واحد مثلاً انما يوجب ان صفه ظاهر واحد
 وسببها صدق واحد ولانه كان يجب لا حلاً لهما جمعه ولا يقال احدهما
 قح والآخر حش لان هذا يوجب حشاً مثلاً من حشيه ولا بد من ان
 نفس ما هو حش حشاً يقع حشاً ويحد فانما يقع بالتمثيل ذات
 احدهما كذا في الاخر وما يجب واقع ويستحيل ان يكونا مختلفين
 في وجه واحد لا يرجع الى صفه الذات مستلزمه لا خلاف
 بين شيوخنا ان المعرفين لاند ان يكون فيهما حشوان على جمعه المعده
 اختلفوا في ان ابو علي يقول لا بد مع اللفظ من مفارقة فيهما
 كما لا يقع المسمى باللفظ وهو مذهب له الغليل اختلفوا
 معهم من يقول ان المعرفين بصران كذا في ما فتراق واحد

قال بعضهم يصير ان كذلك لمعناه وانما فزعوا الى هذا لما قيل
لهم الحذر من عارفين عن شئ اجزا فاذا افترقنا وجب ان يكون المعنى واحدا
ولو كان كذلك لما صح ان يجمع بعضه ويغادر بعضه وعند ذلك قالوا
انه كذلك لمعناه فانما ابوها ستم ذهب الى ان ليس هناك الا كونان
على سبيل التعبد والدليل على ذلك ان لا يعقل لهما من الحكم عند
لها متزاق الا ما يفعله في كل واحد منهما لولم يشترط الاخر فاذا افترق هذا هو
المعقول عند الافتراض ان يكون متبعا كون ففظ كذلك عند وجود غيرهما ولا
لو كان معنى سوى التكون كان لا يجمع وجوده في كلي المحلين لان ذلك يوجب كون
من حسن التالى وان لا يجمع وجوده الا مع الحاويز وذلك يمنع من صحة المفارقة
اصلا وان كان محلهما في احدهما فوجب ان يحل في كل واحد منهما معنى غير الذي
حل في الاخر وعيب اذا فترنا احدهما الى الاخر ان يكون هذا القريب
كما اوجب استقامته فترد بوجوب استقامته فترد الاخر وكان عيبا يكون
كما عير من صفة ان يعبر بصفة الاخر وقد علمنا ان حالته كما كان وما دللنا
على انه ليس في المخترع معنى سوى التكون ولا في الساكن سبيل هذا
القول وما دللنا ان كون الحويز في مكانين متضادين الحسن منع من صحته كونهما
مقدرين معنى فوجد في كل واحد من المحلين ك ك ك ك
باب التاكيف
وقال ابو القاسم ابي بن يحيى زائدة وانما هو المحاويز ان انا وحدنا حسما
نصعب فكذلك واختر لا يصعب وعلمنا المفارقة بينهما مع حصول
المحاويز بينهما فوجب ان يكون ذلك الصفة الزائدة على الحاويز لا متزما ولا يوجب

لغة

ان يكون الحويز الحويز ولا لولا حويز ولا ليعيد معنى بل على ان
لو جرد معنى فان قيل ذكر المعنى هو المحاويز قلنا هذا لا يوجب
وهم يوجبون انما انما يصعب فكذلك وما لا يصعب والثاني
انه اذا انقل الجسم الى مكان اخر فقد ابطال جميع ما فيه من الاكوار المحاويزات
وسهل عليه بان سئل عن كليهما اولي فلما استدل ابطال جميعها وضعف
ابطال بعضها علمنا ان هناك معنى سوى بوجوب صحته البقية بوجوب
ان التكون لو كان هو المانع لكان يمنع من نقل الكل ايضا فان قيل على
الحوال الاول السطر عند ضمهما كالمصعب فكذلك باليت ولا يمنع فاستدل
ان عندنا فيها محاويز ولا يمنع قلنا انما احلفوا فيما على نفسه والحق
ان فيه تاليفا وليس التاكيف ما يقع به المنع اذا وقع التزاق فان قيل على الكتاب
التي في السطر عند ضمها فيبطل المنع النقل ان كان يمنع البقية كذلك عند
فيها التاكيف ولا يمنع النقل وجمع البقية قلت انهما فرقانه في نقل الكل لا
يحتاج الى ابطال التاكيف في نقل البعض يحتاج الى ذلك فاما في المحاويزات
مع النقل الكل يحتاج الى ابطال المحاويزات كما يحتاج في نقل البعض
ذات الصعب نقل بعضه لا يصعب نقل كل علم ان المانع ليس هو
المحاويز فان قيل كيف يندلون مصعب التاكيف على الثاني
التاكيف وعند ضمها لا يصعب فكذلك فيها التاكيف ايضا قلت اذا
دلت عليه دليل اخر ويكون اثبات حكمين للملين في موضعين
كما ان فعل الثاني هو محله دلت على اخر سوى الدليل الذي ثبت
به فعل المنقبة فعلا له دليل اخر وذلك انما من جعلها
ذكرنا في اساطير جوارنا دليل لا مضافا فقال وجدنا الواحد

أفتر على ابطال المحاورة في التي في الجي سقلم ولا أفتر على ابطال
بعض المحاورة ولو لم يكن هناك الا المحاورة لكانت الفأدر على ابطال كليهما
أفتر على ابطال محضنا وفي عذرته دليل على ان هناك معنى آخر
مضوي للمحاورة وهو ما نقول من المالكيف واحتمال ما لا يعقل هناك
معنى محاورة المحلين وذلك كمثل ما يكون في شرطه لكان يصح
الصدق حكم معقول على ما ذكرنا من قبله قال القافي
الكون بولد المالكيف شرط المحاورة وهو احد مولى المالكيف وفي قول آخر
الاكتفاء بولده والى ذلك لا يفتح في موضعين احدهما في سبب المالكيف والثاني
في كسبية التوليد اما الاول فعلى ما ذكرنا من الاختلاف وقد ذكرنا
الوجه فيه في باب الاشواط وسنا ان الصحاح ان الكون بولده فاما
كسبيته التوليد فانه على وجهين اما ان يكون الكونان جادا فليكن او يكون
احدهما جادا والاخر باقيا فان كانا حادين فكل شئ بولد المالكيف
في المحلين وان كانا جادا فان المالكيف متولد عن الحادث دون الباقي
اما اذا كانا جادين فانه متولد عن كل واحد بولد المالكيف لان لا يحلوا اما ان تولد
عنهما بالحق او احدا او متولد باللفظ ولو ولد بالحق او احدا الجار
ان يكون احدهما التوطين فكل زبد والاخر بفعل عمره ومتولد منهما بالحق
فيودى المكون مفترق بين فاذر وهو هذا الاكون دل ان كل واحد
يولد بالحق فاما اذا كان احدهما جادا فبغيره ان متولد عن الحادث
تأليف واحد ولا متولد عن المالكيف هكذا ذكره في شرح الاصول الكون
في حال النفا لا تولد بولد الحادث وقاضى القضاء موقوف في انه في
حال النفا يولد ام لا ومنهم من قال ان الكون يولد في حال النفا فيبقى

على قوله ان بولد كل شئ بالحق في المحلين كما قلنا في الحادين فان قيل
على القول الاول لو كان الكون الواحد بولد المالكيف لولد المالكيف بولد المالكيف
بغير عذر ان المحل كالمالكيف في كسبية التوليد والصدق ان قال
وجود المحل من شرطه في تولد الكون فاذا لم يوجد الشرط لا تولد منه
المالكيف على محلين خلافا لمالكيفهم لان لا يحلوا اما ان يحقق محله واحد او جدي
في محلين وبطل الاول لان المعنى في محله واحد لا يمنع من ان يكون بولد او ما
مع لم يكن موجودا فيه ولا في حكم الموجود بوجه ان المنع انما يكون بولد او ما
بغير محله الصدق فاذا كان ذلك المعنى غير موجود في محله ما عدا الفاعل
فيه ولا في حكم الموجود فيه لم يحزن ان يكون ضد المالكيف ولا حازنا
بغير الصدق فلا يكونان كون من حيث ان لا يمنع بكونه في كسبية
الحز من الحز بولد محله ولا ينفذ علمنا انه يصح علينا بولد من
الحز من فلا يحلوا المعنى المانع ان كان في المصف الذي سقلم فقد علمنا
ان ما في الضل لا يمنع من تولد ما في المصف بذلك ولو ان كان في المحل
الاخر وحيث ان لا يمنع لو جهس احدهما ما ذكرنا انه اذا كان باقيا
الكون لا يمنع فاما في البعض اوله والثاني ان المعنى في الحال في الجوهر لا يمنع
من ان يولد من غير من الجوهر ما سافيه في الحسن نحو التوابع
والبيان في محلين لا ينفذان ولكن حسنها سنان لمعنى لو وحده في محله
واحد لا ينفذان اذا بطل الوجهان صح ان المانع من ذلك معنى في المحلين
لا بد من ابطاله بالفتن ولا يمكن ابطاله الا فتر من التوطين كما ساعدت
فيصحت ممكنه دل على انه ولا ينفذ بولد اجزا مستمدا
علينا فكل مولد من المالكيف ومنه على ما قلنا في المالكيف

ح
٢

ولو كان المؤلف خلقا واحدا لكان المعنى الذي في الخبر الوسيطاني
 لا يكون من محيل لما ان يكون واجعا على وجه يوجب صوره (الفكر)
 او على وجه لا وجه فان كان يوجب معونه وجب ان يوجب
 لفكره الاول من الثاني وان كان لا يوجب وجب ان لا يوجب
 معكث الثاني من الثالث وفي علمنا ان احدهما يصعب والاخر لا يصعب
 بل العلمان في الوسيطاني معنيين احدهما حاله وفي الثالث وقد صار
 في احد المحلين رطوبة وفي الاخر بؤس فيصعب التفكير والثاني حال الاول والثاني
 ولم يصادف هذين المعنيين فيتم التفكير فان قيل نحن لا نقول
 هكذا وليس يقول في الخبر الوسيطاني معيان احدهما اسم الى المعنى فيجب
 قلنا هذا فاستبدلناه ليرتفع الخبر الوسيطاني ما يوجب صوفي احد
 المعنيين الى الاول والثالث حتى يصعب تفكيرك الاول دون الثاني مكان
 حيث اما ان يصعب او لا يصعب واجتنب ان يورث في كتابه المحل من
 البعد اذ به والصريح ان المعنى الذي يسنه في محله لا يصعب الا الذين
 وقد سنا ان هذا الحكم غير راجع الى الكون واجتنب من جالف بوجهه
 انه لو وجد في محلين لادنا وجوده وعدمه بان يوجد احد محليه دون الاخر
 ومنه لو حاز ذلك في المؤلف جازع سائر المعاني ومنها ان لو كان
 عزمه محلي جازع حسم في مكان ومنها انه يودي الى محلي العزم والحوار
 عن الاول ان الخبر للمؤلف في حكمه احد ولا يبيع وجوده الا سمسما
 واذا لم يطرأ الاخر لا يوجد وبطل المعنى والحوار عن الثاني ان هذا
 موقوف على الدليل ولا يجوز قنات بعض الاعراض على بعض الاحكام
 لان احكامها مختلفة فوجب ان يرفع الدليل الا ترى ان بعضنا يخلق

وبعضنا يخلق في بعضنا يخلق الملب وعينه لا يخلق الاحكام والحوار
 عن الثالث ان الحسم لحيته لا يجوز وجوده في مكانين والمؤلف غير متشابه
 واما يسنه بدليل فكذلك صفاته يعلم بدليل وقد دللنا انه علم على
 والحوار عن الرابع انه يودي الى محلي العزم لانه بعد الخلق الحوادث
 لم يزل جزءا واحدا واذا انطلق احد الكون بطل المؤلف من الاول
 او هاتم المؤلف لا يدرى وقال يوجب بالعين والتمسك لثاني ذلك
 وجوه منها انه لو روي لو كان ان يوصف بربا فيها بالثبات كغيره
 وبين ما فيه بالثبات واجد كالسواد والصفرة والحمرة لان هذه الصفات
 واجبة في المدة كانت في العلم بغيره بل انما لا يرى ومنها ان لا يوصف
 بغير الاحكام الظلية والتمسك ولو كان المؤلف يدرى ويرى ليعلم منهما
 ومنها ان الكون معنى كثر من المؤلف ومعنى يدرى المؤلف العقل
 بالادراك لا يجمع بينهما ولو كان المؤلف يدرى لكان يجب ان يوصف
 ادراكا بغيره المدة كانت ومنها ان لا يبيع اثبات المعنى بغيره
 الا بغيره ولا يطرأ هاتما ومنها انه لو ادرك العالم به صرورا وكان
 لا يخلق في اثباته العزم لا يوصف ما ذكره او هاتم في الجامع انه لو روي
 لروى على علمه لا يتحاله ان يدرى الجلال ولا يدرى المحل كالكون واذا فتح ذلك
 فكان يجب اذ اراد ان الحسم العليط الصفية العليا ان يدرى الصفية
 التي يعرفها ثم كذا لئلا يفتح الحجاب من ان يكون معا من الزور
 قال القاضية وهذا الوجه بضعف ومنها ان ما يدرى يعلم احسن منه عند
 الادراك جملة او بغيره كالكون فلو ادرك المؤلف العلم احتضا صفة
 بالمحليين فانما احسن وصفه فلما لم يعلم ذلك لم يبين يدرى واحدا
 بان المدة بغير المتناعد والمحاو والمؤلف يترى العين والتمسك

وسكده انك لا تتصل بالخير والذل والحواس **النافع** بينهما العجز
لا للناكف الحال وإنما وب ان الفشل ان حطوط الشجاع عند المحاور
مستقلة و اذا كان مبتدئاً فاعترف و اذا كان نكوب لهذا الوجه لم يصح النبات
معينه **مبتدئ** كونه **الناكف** لا ينفخ مع انفعال الامتولة اعني
له هاشم والقائه وذلك ان هاشم في كتاب الانسان وعجزه ايضا ان قام
مباشرة او قال ابو علي انه ينفخ مما مشاشره انفع مولداً قال ابو علي انه
ينفخ من تحت راسه او من تحت راسه **فالمباشرة** اذا اوجد بين علي قدرته فاما
المتولد اذا وقع بين عليين **مباشرة** لا خلاف ان لا ينفخ الامتولة
قال ابو هاشم لا ادرى يا قول له على اذا الف من عليين احدهما فيه وبره والاخر
لا وزنه فيه وعجزه من تحتنا نقول قوله في ذلك كقولنا ان واحد في محاسن
فمنها وزنه لك ان **الناكف** عليين متجاوزين **المعقل** المتجاوزين **الحاصل** **الناكف**
على طريقه واجبه سواء كان في محل الحيوان او عجزها وسعدت عليها احوال
على هذه الوجه دل ان المتجاوزين تولدوا **الناكف** **الناكف** واستدل
ابو هاشم لقوله في العسكرات بانها لها احتش حكيم لا يكون الا للمتولد
وهو بعدد عن محل القدر وحال لا يكون متولداً لان جملته في عجز
محل القدر **الحاصل** **المتولد** **جملته** في محل القدر **لا محس** **الماسر** قال القاضي **المتولد**
هو الاول لان لقابل ان نقول العلامة التي تحس المتولدات سعدت عن محل
القدر **ولا** **وحد** فيه **السه** وذلك لانه في **الناكف** **واحد** **الوعلي**
ان ما يحصل في محل القدر **لا يتولد** عن **الناكف** **ولم** **وهو** **يتولد** عن **الحيوان**
المتجاوزين وليس **جدا** **المباشرة** ان يكون في محل القدر **لان** **المتولد**
في محل القدر وان كان متولداً **افا** **من** **فعل** **الناكف** **علي** **هاشم** **بمع** **ان**

متولد انان عا ور جتيل وبتح ان يقع مباشر **الحيوان** **فعل** **علي**
متجاوزين بالصفات **شبه** **وعند** **الناكف** **لا ينفخ** **الامتولة** **است**
علي **المتولد** **لا ينفخ** **بالاستنباط** **وقد** **يدنا** **ذكر** **موجه** **قوله**
هاشم **انه** **بفت** **ان** **المجاوزين** **تولد** **الناكف** **اولا** **عند** **د** **وعند** **الناكف**
فعل **الحيوان** **فوجب** **ان** **تولد** **لان** **المتولد** **لم** **يكن** **رجوع** **ان** **ذاته**
متولد **له** **الناكف** **حس** **واحد** **وقال** **ابو علي** **او** **ان** **المتولد**
في كتاب الحز ان **متولد** **رجوع** **وقال** **ابو** **الناكف** **حس** **واحد** **متولد** **وهو**
له هاشم **لست** **اوكا** **له** **عند** **او** **مخالف** **لما** **كان** **مثلا** **له** **لانه** **كان** **يحل** **عليه** **وهو**
اخضر **ومث** **الناكف** **قال** **الناكف** **ان** **فيه** **وجب** **التمائل** **وانما** **كان** **ان**
له **ص** **له** **المتولد** **من** **ان** **يكون** **متعلق** **بما** **واحد** **وقد** **احد** **وجب** **من** **الصفة**
بالعكس **بوجه** **الاخذ** **فان** **قل** **ولم** **قلتم** **ان** **معلق** **بما** **يجب** **ان** **يكون**
واحد **اقلت** **لانه** **لو** **حاز** **ان** **يكون** **متعلق** **اخر** **غير** **الاخذ** **واسي** **احدهما**
بالاخذ **لم** **علم** **ان** **ذلك** **للتضاد** **اول** **لعل** **ان** **يكون** **متعلق** **بغير** **الضد**
ولا **علم** **ولهذا** **ولست** **أحب** **ان** **يكون** **متعلق** **بما** **واحد** **اذا** **كان** **متعلق** **بما**
في **جميع** **الوجوه** **واحد** **ومع** **ذلك** **مع** **اجدهما** **الثاني** **فعلم** **ان** **ذلك** **للتضاد** **بما**
بتمام **وعلي** **هذا** **ولست** **أحب** **ان** **يكون** **متعلق** **بما** **الاجزاء** **والكراهة**
لان **بما** **لو** **كان** **لهما** **ضد** **لشان** **الضد** **مثلا** **لما** **لان** **الحيوان** **احضر** **وصفها** **ان** **وجب**
حز **الحكمة** **في** **حكم** **الشيء** **الواحد** **وهذا** **لما** **كون** **قادر** **اعمالها** **لو** **كان** **المتولد**
وكان **ضد** **له** **لما** **كان** **يجب** **ان** **يكون** **الحكمة** **في** **حكم** **الشيء** **الواحد** **ومث** **فان**
كذلك **صارت** **مثلا** **للحيوان** **وكذلك** **لا** **زاده** **لوصفها** **لما** **زاده** **اخر**
لعل **قادر** **واحد** **ولو** **لعل** **متعلق** **واحد** **لما** **كان** **وجب** **الحكمة** **مثلا**
بوجه **الاخر** **فيكون** **مثلا** **له** **وكذلك** **المتولد** **لما** **كان** **ضد** **لما** **كان** **ضد** **لما** **كان** **ضد**

الباقي منها ما وافق ان القاهوا استخرازا للوجود فيصبح في الاعتراض نحو
 ان الوجود مستحتم ما في ان لم يتم به معنى كذلك هذا مستحتم
 اذا لم يصعب فكيف يصح بعدنا في الالف ايضا وقال ابو يعقوب المصري
 لا ياليف فيه لما كان الالف يولد الالف بشرط اطلاقه ووجوده
 مع الشرط فوالد الالف لا يولد الالف بشرط ان حصل الشرط بشرطه ولا
 يولد الشرط بشرطه لان الالف لا يكون سببا فان قيل فلا يلزم ان الشرط به والشرط
 بشرطه في الالف لوجوده منها ان لو كان بشرطه لكان لا يولد الالف
 يكون بشرطه في الالف فيكون الالف فيكون الالف بشرطه في الالف
 وهذا اجماع او محمول بطوبى في احدهما والشرط في محله بشرطه
 وهذا باطل لان الشرط لا يكون بشرطه في توليد الالف في
 محل اخر اذا لا اختصاص لهذا الالف بذلك فممكن هذا ضمن محله
 السواد في المحل بشرطه في توليد هذا المحل وهذا لا يجوز ومنها
 ان الالف محتمل في الالف في وجوده الى ان يكون من المحل في الالف والالف
 او يقول الالف لا يوجب المحل لوجوده ومنها انهما صيدان في الالف الواحد
 لا يجوز ان يحتاج الى صيدان ما احتاج الى احدهما في الالف في الالف
 فيستحيل ان يحتاج اليه وينبغي به واحتمل ابو يعقوب بان
 يصعب التفكيك هو الذي يدور على الالف فهو حكمه فلو وجد الالف
 على وجه الاتفاق وهذا كما يقول الاعتقاد الموحدة لشكون النفس
 اعتقادا واقع على وجه ليس لكونه اعتقادا فقط فذلك الالف لا يكون
 من حكمه يصعب التفكيك الا اذا وقع على وجه مستحتم
 التاكيف الواقع على وجه الاتفاق انما يكون ان يكون في احد محله

هذا الشرط لا يولد الالف بشرطه في الالف

وهذا لا يجوز في الالف في الالف في الالف

بطوبى وفي الاخر بوضوح بالافان لانه لا بد من معنى شرعي الالف
 بقاينه حتى يصير الجسيم ملتبسا لانه لا يرجع الى حسن الالف لوجوده في
 الاجسام الدخول ولا وجه سائر اليه الا ما ذكرنا من الشرطية في
 السوسنة ثم اختلفوا فقال ابو عبد الله محتاج اليه في حال حدوثه لا في
 حال بقائه وهو احتيازي في زعمه ذهب جماعة من المتأخرين الى انه يحتاج
 في الحالين وهو احتيازي القاطع والشيخ لم يعمد الى الباد وجه ذلك
 الذي يدل على حاجته الى الشرطية واليوسنة هو معنى العقل وهذا
 المعنى قائم في حاله القاطع هو في حاله الحدوث ولا بد من ان الالف
 على هذا الوجه لا يقع الا بهذا الشرطية فيسئول حاله الحدوث والالف
 واحتمل ابو عبد الله بان الامر بالمطوح برون طوبى والالف في
 ولعل الخ لا في الشرطية برون عنه ويكون ضل واثبات ان الاخر
 فيشرطية ولذلك يصعب تفكيكه لكن لا يظهر لنا كما في غير المطوح
 وغير ذلك من الاشياء واذا حاز ان يكون في المحل والحدوث والاحتياط
 كامنه وكذلك الذات في الرقوع واحتمل السواد في العطف والذات كامن
 كمن ان يكون في الاخير اجزا في طوبى ولكن لا يظهر ولا في عبد الله لو كان في
 رطوبه لكان اذا وقع كان ياليف فان قلت في ان الحدوث يحتاج الى ريادة
 رطوبه لا يحتاج اليها في حال القاطع اوراق ولم يصر في القول الاخر
 ان يقول بالرق سطل فذلك الاجزا من الشرطية فذلك لا ياليف
 هشام والاحتياطية والذين هما بالافان على وجه وليس
 لمعنى ولا بد من ان وقال ابو القاسم بذكره والواحد ان يشرط
 ان من حسن الالف ثم يشرط ان لا ياليف في الاحتياطية واقع

المأثمة في حكمة التواضع البشيتان الاعتماد هو المعنى الذي من
اشأله في اليهودان لوجب حركته مجله الى احدي الجهات الست مع
سلامة الاحوال وارتفاع المراتب وذلك ان يورثه الله المنة الذكرا
وجيد اوجب ان يكون المراتب حكم المدافع لما مأسه فاما قال في حكم المدافع
ولم يقل في مدافع لان المدافع هو الفاعل في الحقة والاولى ما قد مناه اول
فوضوحه ومعرفته المراتب به مستلزمه ليس للمعتد بكونه معتمدا احوال
وهو مذهب ابي هاشم وقاض القضاة والمشاخ وكان الشيخ ابو عبد الله يقول
له بكونه معتمدا احوال ثم رجع الى قول المشايخ انه ليس له حال وهو الصحيح واعتل
الشيخ ابو عبد الله بقوله الاول بان الواحد من الفصل من الحسيم المعقود
وعبر المعتمد وليس يفتل الا على ان لا اعتماد لا بد من حيا حال العقل
عليه ولم يبق الا ان يكون الفصل بحاله وهذا كما يقول في الكايران
الحق هو بكونه كالحال لهذا المعنى الذي ذكرنا ولا يلزم
الاوان لا يما يورثه في حال الفصل علما واعتل لقوله الثاني
وهو قول المشايخ ان الاعتماد من حكمه ان يدفع ما مأسه وان يولد الحزبه
في حقيقته وذلك من حكم الاعتماد لان التوابع يرجع الى الاعتماد كالي الحزبه
والحال هو ما يعلم الذات على ما وليس يعلم الذات على صفه الدافع واما
ذلك الاعتماد والفرق بين العون والاعتماد ان العون ليس بحزبه
كالاعتماد لا يكتسبه حاله وذلك لان الاعتماد حقيقه المكان الثاني
من محله فلو ولد فاما يولد من حقيقته ولا يوجب كون الحزبه من ذلك
الحزبه له صفه لم يكن فهو يولد الحزبه حاله فاما العون فانه يوجب
كون الحزبه في المكان الثاني فيوجب الحزبه صفه لم يكن لان

حال الحزبه من غير المكان مستلزمه قال ابو هاشم في الاعتماد
مختلف ومتماثل وليس فيه سببا وقال ابو علي في مختلف ومختلف
ومستلزمه ولا حصل في انما احسن حقه واجيد كما الاعتماد سببا وعلا
او منه او سببه في متماثل وما احسن محقق مختلف ولذا لا يرد احسانه
على غيره الجهات ولم يختلف قول له هاشم انه لا يصاد فيه واحلف قوله
في الاعتماد من المحققين في حقيقته فقالوا ولا لا يوجد ان في حال لا يرجع الى
الامتياز ثم قطع بعد ذلك على صحة وجوده في الحزبه الواحد فاللزم والمحل
قال الدليل على ان ما عتق حقه واجيد متماثل انما لا يصفه بعقل له احسن
انما اعتماد في حقه محضه حقا لا يصفه للزيادة احسن من بعقلها مزايا
معين وذلك ما تاركها في ذلك الصفه كان متماثلا فاقيل هذا
فلما ان اللزم خالف المحقق لاجل انهما في حوازا البقا قلب البقا استمر
الوجود واذ الموضع نفس الوجود مما لم يكونه باقيا اولي والرب
على ان ما عتق محققين فانما محققان لان كل واحد منهما يوافق الآخر
فما يرجع الى ذاته فان قال اذا صح ان يتولد عنهما حقيقه واحد
من الحركات فقولوا انما محققان قلنا التماثل لا يعبر به بالتوابع لانه
يتولد عن الاعتماد سببا وعلا المستلزمات ولا يجب اختلافهما كذا لا يصح
ان يتولد عن اعتمادين مختلفين المنطق فاما التقاد فوجه قوله هاشم
فيما استبان احدها انه قد صح رضى النفس في سائر الجهات واعتماد اللزم
لا يطل بل هو ثاق فيه شاكاه ولو كان يصاد لما صح ذلك بين ذلك
لزمي بحزبه حقيقه اعتماد سببا وعلا والذبح حركي الشفيه منه
وسببه وحلقا وقد اثنى وبها اعتماد ان سببه فلو كان الاعتماد في

الى اريد فربما يظن ان هذا لا يكون التوليد لهذا الاكثر في قوله ما لم يمتنع
 منه ما يمتنع والذي احسنه القاض ان الاعتماد ان كل ما تولد لا يكون
 بحسب ما ان يولد اول من يمتنع انما يولد لما هو عليه في ذاته ولا يتغير باختلاف
 مختار في قوله الجميع وانما يمتنع ارجح من ان يكون فوقه فيمنعه من التوليد
 فيرجع والكواب عن الثالث ان يمتنع ان يفعل عند العرض والداغ
 في محل القوة بوجه ان احدهما اذا رام قطع المحيط بفعل فيلزم اعتمادا في
 جهتين حتى ينقطع والكواب عن الرابع ان لا يمتنع ان يفعل ذلك في بعض
 احوال شهوره اذا ما يمتنع من ان يمتنع من القادر من ان يفعل في محله
 بان يمتنع من القادر الواحد ان يفعل في محله في قدرته فلا يمتنع
 منه مستلزم ويجوز اعتمادا في مثلان في محله واجد سواء كانا محليين او لا
 او كان احدهما لازما والاخر محليا وعند لي القسم لا يجوز وقد سألني
 بان الالوان مسئلة ويجوز اجتماع اعتمادا في جهتين في محل واحد
 احدهما لازم والاخر محلي عند لي هاشم وقال ابو علي لا يجوز لما يستلزم ان الاعتماد
 سفل لا يلزم الامع رطوبة وعلو لا يلزم الامع بيوسته وهما متضادان
 فلا جمل تضادهما يحتاج الى كاشح وان محلي والاوليين بينهما تضاد
 وعند لي على بينهما تضاد فاما اذا كانا محليين في جهتين فقد سألني ان
 اياهما شئ كان يقول لا يجوز اجتماعهما ثم ترجع وقال محمدا وهو احتياط
 فانه القضاء ودليلنا عليه متحد الحليين على ما تقدم وجه قوله
 له اول ما اعتل به من ان بينهما كذا ان يوجدان معا لان سبب
 احدهما كالمستلزم للاخر فلهذا لا يحتاجان مسئلة ويجوز التقا
 على اعتمادا وقال ابو علي لا يمتنع وقال ابو القاسم لا يمتنع لو كان معنى
 لست الطرف التي ذكرنا من قبل منهما ان لا يمتنع الاضد على طريقتهما

ان المماثل يجوز وهو دليل على ان
 واحد وعندها القسم لا يجوز وقد سألني

وهو طريقته في هاتم والقاض ومنها انما يمتنع على حده واحد او فاما
 كثره وهو طريقته في علي وهما سفل ومنها انه لو لم يمتنع بغير حرك
 يمتنع لانه لا حله اما ان يمتنع لعدم استحالته لا اعتمادا فلا يمتنع ابد او لا
 حلق فيستلزم حركته فلا وجه للمنعوه فلهذا صحت عليا ان الاعتماد
 يمتنع فيحتاج الى زبانه فعل في حركته وهذه طريقته في شاعنا في بقا الماليف
 فاما ابو القاسم فيسألني اقله ان الاعتراض لا يمتنع ولو كان الاعتماد معني لكان
 لا يمتنع واما الارم ورجع الى النفس الحرة وهو النقل على ما سألنا ولو كان نقل
 انه يرجع الى الاعتماد لكان طريقته انه يمتنع مستلزم الاعتماد لا يمتنع وعلم
 وقال ابو علي ليس الا المحل والارم يرجع الى النفس الحرة وقد سألني بان الخواص
 ودلائل ان الذوق ابلغ لا يمتنع مع رطوبته ولو كان يرجع الى جهتين الجوهر لنقل
 مسئلة قال ابو هاشم لا يعتمد اعتمادا في الحادث في الرطوبة والباقي وقال
 البيهقي للزومه علو او بسوى في ذلك الحادث في الرطوبة والباقي وقال
 القاض انما يلزم مني حدث مع حدوث الرطوبة ولا يلزم اذا كانت الرطوبة
 باقية الرطوبه يمتنع في مثل اولها ان الاعتماد لا يمتنع الا على السطح
 انه يحتاج الى ما سفل وهل تنوي الباقي والحادث والثالث ما يمتنع من الاعتمادات
 وما لا يمتنع اما الاول فاللعل على ان الاعتماد في الزومه ونقايه يحتاج الى
 الرطوبة في محله انما لو لم يحتج الي ذلك لكان اذا فحلنا في الحجة اعتمادا في
 ان يمتنع في مكان محلي ان يزداد بقله ووزنه وقد علمنا انه لا يزداد بعود
 الى ما كان عليه من الزون وقد جعل احدهما في النار والهوى الاعتماد ولا
 يمتنع لما لم يحسن الرطوبة فان قيل ليس في الحجر والحديد اعتماد
 لازم ولا رطوبة فيه قلت اعتمادا في غير الله تعالى في حال حدوثه

وهو طريقته في هاتم والقاض ومنها انما يمتنع على حده واحد او فاما
 كثره وهو طريقته في علي وهما سفل ومنها انه لو لم يمتنع بغير حرك
 يمتنع لانه لا حله اما ان يمتنع لعدم استحالته لا اعتمادا فلا يمتنع ابد او لا
 حلق فيستلزم حركته فلا وجه للمنعوه فلهذا صحت عليا ان الاعتماد
 يمتنع فيحتاج الى زبانه فعل في حركته وهذه طريقته في شاعنا في بقا الماليف
 فاما ابو القاسم فيسألني اقله ان الاعتراض لا يمتنع ولو كان الاعتماد معني لكان
 لا يمتنع واما الارم ورجع الى النفس الحرة وهو النقل على ما سألنا ولو كان نقل
 انه يرجع الى الاعتماد لكان طريقته انه يمتنع مستلزم الاعتماد لا يمتنع وعلم
 وقال ابو علي ليس الا المحل والارم يرجع الى النفس الحرة وقد سألني بان الخواص
 ودلائل ان الذوق ابلغ لا يمتنع مع رطوبته ولو كان يرجع الى جهتين الجوهر لنقل
 مسئلة قال ابو هاشم لا يعتمد اعتمادا في الحادث في الرطوبة والباقي وقال
 البيهقي للزومه علو او بسوى في ذلك الحادث في الرطوبة والباقي وقال
 القاض انما يلزم مني حدث مع حدوث الرطوبة ولا يلزم اذا كانت الرطوبة
 باقية الرطوبه يمتنع في مثل اولها ان الاعتماد لا يمتنع الا على السطح
 انه يحتاج الى ما سفل وهل تنوي الباقي والحادث والثالث ما يمتنع من الاعتمادات
 وما لا يمتنع اما الاول فاللعل على ان الاعتماد في الزومه ونقايه يحتاج الى
 الرطوبة في محله انما لو لم يحتج الي ذلك لكان اذا فحلنا في الحجة اعتمادا في
 ان يمتنع في مكان محلي ان يزداد بقله ووزنه وقد علمنا انه لا يزداد بعود
 الى ما كان عليه من الزون وقد جعل احدهما في النار والهوى الاعتماد ولا
 يمتنع لما لم يحسن الرطوبة فان قيل ليس في الحجر والحديد اعتماد
 لازم ولا رطوبة فيه قلت اعتمادا في غير الله تعالى في حال حدوثه

١٠٩

وعند القاضي في حال ثبوتها وهناك احد الزطوبه ولكن لا يظهر وهذا الدليل
بما ان في الاعتماد صعدا عن حاجه لزومه اليه سوسه فاما الفصل الثاني
وعند القاضي في حثي الثاني والحادث وعنده القاضي انما يلزم من حيث
مع حدوث الزطوبه فاما اذا كانت باقية فلا يلزم في هذا الاعتماد ووجه
ذلك انما لو اعتمدنا على حتم وفيه اعتمادات لازمه لا بد ان يكون فيها
زطوبه فوجب ان يلزم اعتمادا باسما احتار داب نقله قال ابو هاشم
كل قدر من الاعتماد عن حاجه في قدر من الزطوبه ولذلك لا يلزم في وجه
حدوث الزطوبه بحيث يلزم بعض الاعتمادات دون بعض وهذا فاسد
لانه لا يضطر فاما الفصل الثالث فالاعتماد يستلزم بشرط
الزطوبه والاعتماد علوا يلزم بشرط اليوسه والاعتماد في غير هاتين
الخصيتين لا يفي لانه لا يشار اليه بغير معرفه والاحراز لم يصح ما قلنا
منه ولا خلاف بيننا نحن ان الاعتماد يستلزم لا يلزم اذا لم
يكن ثم زطوبه وعلوا اذا لم يكن يوسه ثم احسنه فاما اعتمادا عن حاج
اليه الزطوبه واليوسه ففان القاضي عن حاج اليه للمع من العدم ومثله
ما لم يكن له انما منع من السكون وكان ابو عبد الله يقول عن حاج اليها
في استدراكه لا يستمر از وجوده فاما الخلاف مع لي عبد الله قدر نظم
وامت الدليل على فتا د ما قاله ابو شبيب ان لا يستمر از الوجود
لبيش الوجود فلما لم يكن الزطوبه شرط في وجوده لم يكن شرط في
استمرار وجوده الا ان الاعتماد من حيث ان يجب معرفه في الثاني
واحسنه ابو شبيب بان المنع من معرفه اجاب لا يستمر از وجوده
فيما عاين ان عن منشا واحد قلت ليس كذلك لان المنع
من العدم في استمرار الوجود في اخر ولو قدر ان الوجود والعدم

واستطه لكان اذا منع عده بالزطوبه لم يجب استمرار وجوده الا ان
صح انه لا واستطه بهما فاذا منع احدهما وجب الاخر لهذا المعنى
ولا يصح قولهم هما عاين ان عن منشا واحد صحت له قال القاضي في الهوا
اعتمادات معدله ولذلك وقف وقال ابو هاشم من في الاعتماد صعدا عن
في الجامع وقال في الاواب هو ان يكون شاكنا اولي وليس بكشف ان هاهنا
اعتمادا لازما صعدا وقال في يصح السماء والعالم وليس في الدع اعتمادا لازم
صعدا فنقطع على ذلك واعتل ابو هاشم لقوله لاول انما من الهوى فلو ان
فيها اعتمادا صعدا والاحسنيناه تروستنا وانفسنا واحسنه ايضا ان
الذوق المنفوخ اذا وضع على المنانم وضع عليه حجة افانه يجمع من الرتب
وذلك لان فيها اعتمادات علوا ودمع اعتمادا المحتر فاذا اعطى دفع
اعتماد ذلك الهوا في رتب واعتل لقوله الثاني وهو لا يصح عيونه ان
الهوى يرسب الطروف وغير هاتين غير ما منع من الذهب صعدا وما ر
الثاني الذي اذا لم يكن مانع ذهب صعدا والدليل على صحة ما ذهب
اليه قاضي القضا انه لو كان فيها اعتمادا علوا لكان بطوا كالتار ولو كان
اعتمادا سفلي لكان سفلي فلما وقف علمنا ان فيها اعتمادات متعده كانت
الهوى لو كان في رتب منفوخ فانه ينفق الذوق ولو كان فيها اعتمادا صعدا
لكان في رتب الذوق لان اعتمادا ان لا يرد على اعتمادات الذوق الجواب عن
لداول انه لا بد ان فيها اعتمادات علوا الجواز ان يكون فيها اعتمادات
او اعتمادات سفلا وعلوا فذلك لا يحسن به وعن الثاني ان سوتة محمد
ان يكون لا كسار الهوى فيها مصير من له الجسم الصلب الا انرا ان اذا
رقت الحجة لم يعد الرق صعدا ولو كان ما قبله الهوى يجمع الحجة

لوجب ان يذهب بالزق مستله قال ابو هاشم اذا ضاقت الجبر
 الواجب الرطوبة والاعتمادات فانها لا يلزم الاقذر ولا يلزم حله
 وقال الغاطي يلزم حله قال ابو شبيب المستلزم مستله واغفل ابو هاشم في
 الابواب بانه لو لا ذلك لفتح ان يكونا جزئيا فيلزم الحتم العظمي واغفل ايضا
 بانه لو وضع حبل على راس عمود فانه يولد فيه اعتمادا كثير الامكان
 بحيث ان يصير منقل في ذلك الحبل وزايدة وهذا محال واجبة الغاطي
 بان الاعتمادات متماثلة والمحل بينهما والشرطه وحدها احتضا له
 ببعض دون بعض فوجب ان يلزم على هذا المحل ولا يلزم على هذا المحل اذا اعتمد
 على حيز لا يلزم ذلك الاعتمادات وان كان ما بينهما الا ان شرط لزوم
 الاعتمادات بصادف حدوثا جبروت الرطوبة ولم يوجد ذلك فلا يلزم والحال
 عما قال ابو هاشم او لا انه ليس فيها الا انه خلاف المعنى وقد يجوز ذلك
 الجواب عن الثاني مستله ملحقا بمقتضى ما قد مضى مستله
 قال ابو هاشم كل قدر من الاعتماد يحتاج الي قدر من الرطوبة ويلزم عدا اذا
 زاد الاعتماد على ذلك لا يلزم وقال الغاطي ستر الرطوبة حتى وجد لم به
 الاعتمادات الحيز وجه قول هاشم ان الاعتماد يستلزم الحيز
 فلا يلزم ولا يبقا كصفا ما فيها ولو ان في ذلك القدر من الرطوبة لا يكتفي في لزوم
 هذا والالزام واجبة الغاطي بانه اذا حدث حيز من الرطوبة
 واجزا من الاعتمادات فلا احتضا له بعضه دون بعض فوجب
 ان يلزم الكل والحوار عما قاله ابو هاشم ان شرط الاعتمادات
 تقارن حدوثا جبروت الرطوبة فيلزم لزومها فاما اذا وجد بعضها

هذا هو الحق
 في هذه المسألة

فلا يلزم فلهذا المسمى المحل مستله قال ابو هاشم الاعتماد بدرك
 محل الحيز اذ اما شدة محله وحصل مدافعا له مع الماشية وذهبت
 الي اعتمادا بدرك وهو مذهب قاضي القضاة وهو الصحيح لانه
 لو كان مدركا لوجب ان يدرك محل الحيز مني ماسية محله كما يجب
 لو كان مدركا ذلك في الحيز اذ به وبزوره وكما يجب ذلك في سائر المراتب
 اذ حصل محلهما مما شأنا لانه ان يدرك بعاد قد علمنا ان محل الاعتماد
 لو كان محلهما بعلاقة وما بين عليهما محسوسا فاننا لا بدرك الاعتماد
 الذي فيه ولا فصل بينهما وبين الخفيف ولا فصل بين الاعتماد في جهة
 وبين الاعتماد في جهة اخرى علمنا انه لا بدرك واجبة ابو هاشم
 لقول ما ناخذ الفصل من ان يعتمد عليه النقل بين ان ماسية
 ولا يعتمد عليه كما يعرف الفصل بين التواد والياض والحار والبارد
 بل انما مدركه ونقول ان لا يصح ان لا بدرك سطر الماشية بل يحتاج
 الى صفة زائدة لان المدرك انما اذا اختلف لم ينتج ان يحدفها لها مضاف
 كصفة اذ راكنا لها فاذا اجاز ان يدرك الحيز اذ محل الحيز في غيرها
 وبدرك الالم محل الحيز فيها لم ينتج ان يدرك الاعتماد بشرط ان يعتمد
 محله والحوار انا فصل من استيا وان لم يكن مدركه كان
 الفصل يرجع الى امر اخر كما فصل عن عند العزم بين الرطب
 وغيره وبفضل بين الحسن والقيح وعلم صلابه ما تصدناست الاحتمام
 والرخاوة وكل ذلك غير مدرك عند أبي هاشم ويعد فان المفرقة
 انما تصرف الى اذراك اذ المرص فيمكن صرفه اليه فاما
 اذا امكن ذلك فلا بد على انه مدرك وقد فصل بين المحرك والتاثر

وعبره الحركه والسكون غير مدرك وطريق الفصل غير محصور بوجه
 وقد قسم الى حركه كثره وانما الفصل من ما يعتمد عليها وما لا يعتمد عليها
 الحيوة لما يحصل من الوجود ولا يحصل ويرى وكان يجب ان لو كان مدركا ان
 يعلم الشئ والقلب والمختلف والمتمالك وذلك ما شبه ثبت انما
 كادركه من الصحيح له المذهب ان الاعتقاد بولدها
 اجناس له لو كان ولدا اعتمادا والاضواء وهذا مذهب القاضي القضاة
 وقد ذكر ابو هاشم ان النابغ يقول عن الاعتقاد وربما يقول لم يتولد عن الاعتقاد
 وعند القاضي النابغ واللام يتولد ان عن الكون فالدليل على انه بولدها ان
 انما الاعتقاد يدفع الحركه في جهة محصورة يدفع في ذلك الجهة وعبره
 في جهة الخلف يحدث هناك احوال ولا يصح بولدها الا الاعتقاد لانها محصورة
 بانه له جهة وكان الكون فعلم الواحد من ذلك غير محله موجب ان يكون
 المولد سماعا محصورا وهو الاعتقاد وان الاكون يكبر حركته الاعتقاد
 ونقل نقله دل انه بولده والدليل على انما يتولد عن الاعتقاد ان الذي
 اذا رما شئ ما ذهب في احوالها ان الاعتقاد بولدها اعتقادا اخر
 والا لما صح ان يذهب بل كان يجب ان سقطوا لانها ان الحركه تولد الحركه
 لا ما ينافي في باب الاكون فاما النابغ فقد سئل ان الكون بولدها
 مشروط بالمجاوزه دون الاعتقاد وهذا لا يلزم من تولد عن الكون بشرط
 الوهي وبذلك خلاف الوهي قول ابو هاشم في ذلك وان القاضي في قول
 ان المجاوزة تولد ولا معنى للاعتقاد وبسبب انه على لفظه هو من
 مجاوزة من يتولد باليد ولا اعتقاد هناك منه قال ابو علي الحركه
 تولد الحركه بشرط الاعتقاد وما ابو هاشم الذي تولد في غير محله

هو الاعتقاد فاما في علمه فقد تولد الحركه وقد تولد الاعتقاد ولما
 لم يصيب لوقا في انشاء الحركه لا تولد الحركه اليه وقد سئل
 ذلك في باب الاضواء ولما سئل ان لا تولد حركه منه قال
 ابو هاشم الفصل كما يمنع من الحركه يمنع من السكون وقال ابو علي كمال
 من على المنع من الشيء منع حركته وقال ابو الحجاج بن عباس والقاضي لا يمنع
 ما به ولو امتنع اعتذر على جعل قال ابو علي يمنع عليا من حدث فليس يكونا
 واعتقادا لانه يمنع عليا الحركه ومنع السكون وقال ابو هاشم في باب
 من السكون والاعتقاد فغير ما لو كان مفضلا لا يمكنه حركته لان ذلك
 الفرض يقع ان حركته الا ان الفصل يمنع من الحركه فيصح ان سكونه قال
 القاضي واصول له هاشم يقتضي خلاف ذلك لان تولد الحركه اذا امتنع
 خصما لم يمنع ان تولد السكون واذا صح تولد السكون صح تولد الاعتقاد
 لان الاعتقاد معنى صح ان تولد الكون صح ان تولد الاعتقاد واستدل
 ابو هاشم على قوله بوجهين احدهما ان من ادخل الحركه لا يمكنه الا ان
 يفعل في كل حركه مثل احراز جمع ما فيه ولد كالموجود في السكون
 وكما لا يمكنه فعل الحركه في كل الحركه كذا السكون وانها
 ان المنع اذا احتق محله فما هو منع من حركته ستره وراح القاضي
 بان الاعتقاد بولد السكون والاعتقاد والمنع من الشيء لا يمنع من حركته هذا
 هو الصحيح من المذهب على ما سنده بل يجب ان يمنع المنع ولا الحكم بانه
 منع من حركته الا دليل فاذا صح ذلك لم يجز ان يقال انما الحركه حركه
 من ان حركه السكون ولا يصح ان يقال ما يمنع من حركته منع سكونه
 لان ما فيه من الفصل يمنع من تولد الحركه لانه نضاد الحركه وليس

منه منع حركه من حركه
 من حركه من حركه
 من حركه من حركه

كذا قال الشكوك لانه فذلك فلا يمنع السكون واحتمل ان الضعيف اذا
 اعتذر على حمل على طهر حال فانه يوزن فيه ولو اراد حركته لا يقدّر
 عليه فيقل ما قالوه واحتمل انهم يقولون انه سكون در زمان
 الاعتقاد بولد فيقدر ما كان حركته ممكنة سكونه والادى الى
 فتا بدعته وهو ان من يعتمد على الارض بالمعنى بولد سكونا بالمشقة
 ومن يعتمد على الارض بولد السكون في حيز الارض وهذا لا يطرأ اليه والده
 اعلم بمفصل ذلك مستلزم الصحة من مذهب
 عبد الله وله هاشم ومن سعه ان المنع من الفعل ليس يمنع من ضده وكان
 ابو علي يقول ان المنع من ضده ان الحركه الفعل منع من سعه
 ومنه وسره ولا يمنع حركته في جهة اعتقاد ولا قد يحتمل ان يمنع من
 حركته سعه واحتمل ابو علي بان المحذور في سوره لا يمكن سكونه
 ولهذا لا يوزن لانه لا داعي اليه والعالم يعلم لا يعمل لا ادعى هذا
 كالممكن من الفعل لا يحتمل امره واحتمل ايضا ان الذي من شأنه
 لا يقدّر ان يعمل سكونا في نفسه ولما كان لا يفعل السكون في مكان
 فاذا لم يكن على مكان لا يمكنه فعل السكون مستلزم له اذا
 احتج في الحيز اعتقاد لازم ومجانب في جهة واجبه ولم يمنع من التوليد
 ولد احمد عند القاضي وقال ابو هاشم سقط المجانب وتولد عن الارض
 فقال اذا اراد حركه خارج العالم في الحيز اعتقاد فيسفل لازم
 وقد اجدت اعتقادات اخرى مختلفة قال القاضي المحمدي بولد حيا

بولد الارض وقال ابو هاشم سقط المجانب وتولد الارض وجه
 قول القاضي المجانب في جهة الارض من جنسها فلا مانع منها اذا
 لم يمنع منها بقاء ولا ما حركه حركي المضاد فلا سطر ولو حركه الحركه
 هذه ان يقال بسطل المحل لما منكم في الارض واحتمل انهم
 بان ستر في حيز في الحيز بسطل المجانب وتولد الارض بولد حيا
 مانع اما عندنا هاشم فله مانع في الاعتمادات وعند القاضي
 للمنافع الحوا وامانها فلا مانع في الاعتمادات ولا مانع في الاعتمادات
 للمنافع الحوا وامانها فلا مانع في الاعتمادات ولا مانع في الاعتمادات
 ولما ذى بسطل مستلزم المانع من حمل البطل هو الاتصال عندنا
 وهو احد قولنا لى هاشم والذي تقدر عليه قولنا ان المانع هو الفصل
 والبطل مستلزم في القضية ان البطل يحد حله فلا خلاف
 في جهة بطله ولا سعه حركته في جهة بطله وحاله في الاتصال على التوا
 وليس لا يقال باحد الوجهين في المانع باليسر بالوجه لا يحد ذلك المانع
 ليس هو الاتصال ولا يمنع النقل في المانع الحركه في جهة ولا يمنع في جهة
 واحتمل ايضا في الجهات سواء لان الفصل لا يمنع سفسفه واما منع كثير
 يرجع الى انه يوجب الحركه سفسفه في جهة حركه حركه الحركه
 فاذا صح ذلك فلا يمنع ان يكون منع حركه في سائر الجهات ولا يكون
 منع في جهة التي يوجب الحركه سفسفه ولما كان اذا حركه
 في جهة السفلى فما تولد البطل وما تولد هاشم في جهة
 لا يمنع المثل واما منع التي ضده واذا حركه في خلاف جهة
 فما يولد هو ضده ما تولد المثل فما نعه هو في اول معين

للنقل والنقل معبولة وفي الثاني جانبان ولذلك انظر فادبيل
احترولان الذي المنفوخ القلب الذي قد بلغ فما حصل فيها من
القوى ان لا ينش اذا اعتمد عليها القوي ومعلوم ان القادوس
لا يمنع عليه غيرك في الجوانب بمعنى الاتصال فاعلم ولو كان يدله
القلب من الذي يمنع من غيرك ولما انفصل بان ولا فصل لا القلب
دل ان النقل هو المانع **باب** اخر ويدل عليه ان العقلين
اذا كانت احدهما انقل مبرجة يكون حبيب نقله لا يحب اتصاله
واحترابه ويعلق ابو علي بوجهه من ان الاتصال واجب حونه
منزله الخ الواجب ولولا ليقرب وامكن حملها واذا النقل بعد ترجمه
علمنا ان الاتصال هو المانع وممن ان الاتصال هو النقل لانها
يرجع اليها اخر اعنده مستله الحقة ليست معنى وقال
ابو الفاسم معنى **باب** ان الحقة لو كانت معنى لكان يجب لخلق العدم
تعلق جزا ولم يخلق فيه نقل او ازال النقل لم يخلق الحقة لكان يجب
ان يبقى الجوهر لا حقيقا ولا نقبلا وهذا محال فان قل عند
ان الحمل اذا حملك صفة لا يخلو منه ومن صفة قلت هذا امر فاشبه
نفسه على اصل فاستدعي لا نقول به وقد سئل فطالما في **باب**
لا يكون وان الجسم يكون ان يخلو من كل عرض سوى الكون على انما المحتمل
من النقل ما لا ينشأ من واجب ان لا يخلو منه وما لا ينشأ من الحقة
ويدل عليه ان لا يكون اثبات معنى لا طريق اليه او الطريق الي
اثبات المعنى اما لا يراى او انما الحكم الموجب عنه والحقة لا يدرى

ولا حكم صادر عنها ولا يقال ان الفعل من الحقيق والقياس لنا
الحقة زوال معنا وهو النقل وان الطريق الى اثبات الاعتراف
ان يحد عن الحمل صفة مع جواز ان لا يحد وسطا بين الوجود الا
وجود معنى فاذا امكنها هذا ان يقال انه لعدم معنى للشيء الثاني
واحتمل ابو الفاسم بانها معاقبات على الحمل كالسواد والساخن
والخواب ان اجبرها وجود معنى والاخر عدم ذلك المعنى مستله
قال ابو هاشم ومن بعد الجوهر يجوز ان يكون من اعتماده على كذا
يخلو من سائر الاعراض على اصلهم وانما الوصل وابو القاسم نقلا لا
يخلو منه ومنضو سائر اعراضها ان الحمل لا يخلو اما محتمل وذات الحق
المعنى من اجاب هاشم ان الجوهر لا يخلو مما يحتمل من الاعتماد مع قوله
وهو ان يخلو من بعض الاعراض انما عبران ولا يعلق بينهما محيل
وجود احدهما دون الاخر فالقادر قادر علىهما فوجب ان يخلو وجود
الجوهر من سائر اعتماده وان الجوهر لا يحتاج الى الاعتماد ولا وجوده من
وجوده لا اعتماد ولا له صفة محتمل علمنا ما الاعتماد وهو لا يخلو منه
في اخلوه منه واحتمل ابو الفاسم ان الجوهر لا ينفصل عن المكان الاول
الى الثاني او عالم كذا لان الاعتماد يولد في جهة وجهنا المكان الثاني
فلم يزل عن قبيد الاعتماد لكان يجوز ان ينفصل الى العاشر اذ المعنى
كلها في حقه سواء او اما محقق بالحقة الاعتماد والحوادث ان الطفرة
لا يكون ليس لاجل الاعتماد لكن لان المتغير اذا تغيرت حيزه
انقل الى المكان الثاني من حيزه وتغير حلاؤه في ذلك يقال

له ولمقات الامتناع عما لا يلائم في فعله فلهذا لا يبعد
 شيئا من هذه الاعتمادات ان يحقق محالها في سائر الاعراض
 وتبين ان عشره من حقله اولها ان لها جهة وبابها انما
 تولد في محلها وغير محتمل وثالثها انما تولد في محلها ولا يغير
 يولد في محلها وزاد في انما تولد في الاصول والاكوان
 وخامسها ان الدواعي والنماذج محتمل منها وسادسها انما يحتاج في نظامها
 الى غيرها ولا يغير من ذلك وسابعها ان ما يحقق الاربع من البقا
 بسببها وهو الرطوبة واليبوسة وثامنها انما في حشمتها ما
 يقع وما لا يقع وثاسعها ان الحشمة في مختلفين يولدان حسنا واحدا
 كالاعتمادين في حشمتين يولدان اطوارا متخلفة كالاعتماد في
 بطنه يولد اطوارا في محاذاه والاعتماد في بطنه يولد اطوارا في بطن
 الجبهة وعاشرها ان تولد المصادات فانما تولد الحركية
 والبتكون والاطوارا متضادة وحادي عشرها انما في تولد
 قد يقف على شرطها الصوت يتولد عن الاعتماد في شرطها الضك
 وثاني عشرها انما في تولد شمس من حشمة غير اجناس محصر
 محصر محصرها انما خلاف سائر الاعراض وبالث عشرها
 انما تولد شمس مختلفين كادى وكوكب وثالثا الاعتماد في الولاد الك
 لسقطه واربعة عشرها مع موحدا لا سقسقا كالمختارين
 متوافعان لموجب الاعتماد وخامس عشرها ان النماذج

لا تقع الاعتمادات وثاني عشرها ان الاعتماد على ان لا يوجد
 الرطوبة كالمختارين بالاعتماد وكذلك السوسه وثالث عشرها
 انما تولد في الساق مع حشمة وجودها مع تولد ولا يولد في حشمة تولد
 في حشمتها وحشمتها المتكافئ الساق وثامن عشرها ما قال شيخنا ابو
 هاشم ان مع وجود الساق المولود والمحل محتمل لا يولد كالحشمة اذا زعم في
 الجو مطلق للاعتماد على المولد والارض اذا استويا عنده على بابها
 وناسع عشرها ان ينفذ عن الحشمة من ما هو عليها بعد ان هاتم كالحشمة
 ربي في الجو صعبا يبطل من المطلب مقدار اللازم ولا يبطل الكل فان
 مما يحقق بها اوهانم والعشرون عدلي على المحصل من حكم الجوهر
 البطلان عنده القدر من الاخر لا الى الاعتماد فيكون الاعتماد

الحكيم

من الحكم المحرر بان
 مستلزمه خلاف ان هاتنا حشا واحدا فاما هو الكلام فيقع في
 محققا جبرهما ان هاتنا حشا والثاني من الحشمة اما الفصل الاول
 فالذي يدعى على انما حشمة في حشمة في احداهما كونه قادرا على ولا يغير
 في الاخر مع استواءها من جميع الوجوه وزوال الموانع المعقولة فبما انما
 كانه ان يحقق من كونه حشمة في جميع حشمة العلم ويقدر ان هذه المفارقة معلومة
 فلا بد من امزاجه او تفرقا وذلك الامر يجب ان يكون له هذه الكلمة احصاء
 حشمة في حشمة ان يوجب الحكم له اولى من غيره ثم ذلك الاحصاء اما ان يكون
 لصفه او معنى راجع الى البعض وما يرجع الى البعض لم يوجب بها به
 ما يمكن من الاحصاء في حشمة ان يكون الامر راجع الى الحكم وهو كونه حشا

فان قيل اذا كان له قوة فاجب ان يعلم كل ما في الوجود في الوجود
 سبحانه وان ما كان كونه حيا يرجع الى الجملة والمشيح يرجع الى المعاني
 حتى سقطوا استواء التسلسل فما اذكر من جهة القدرة والعلم
 مثل ذلك قلت انما فرق كان صحة ان يعلم ويغذر حكمه راجع الى الجملة
 بدل ان لا يصح ان يكون كذلك الا بعد ان يكون جملة وصحة
 ان يحال يرجع الى الجملة لان هذا الحكم لم يزل له فذل ان يصح جملة
 يصح جملة بالحق وصحة ان يحال لا يقدّم عليه صحت هذه الجملة ان هذه
 المفارقة ترجع الى امثلة الجملة وحده اخرى بدل على ان الواحد من
 حي ان اعرفنا ان كل واحد يصح ان يغذر صحة ان يعلم وعلمنا ان سماء
 تعلقا لو كان له لم يكن وجوب صحة احدهما عند وجوب صحة الاخر ولا
 وجه لوجوب ذلك الاثبات معهما واحدا كما ان الجوهر لما صح كونه
 في محاذ صح كونه في شارب المحراب لان المصح واحد وهو الجسم كذلك
 هاهنا المصح واحد وهو كونه حيا ولا يلزم التثنية والتثنية
 لان مصحها عندنا واحد وهو القادر علمها وجه اخر وهو ان
 الواحد منها فصل من المدرك وعبر المدرك ولا وجه للفصل بينهما
 الا كونه حيا وقد اسد بعضه من سدر العقل فصل من
 الحي والميت والمعتد بالوجوه الاولان فاما الفصل الثاني
 فاحد انما هو الحق فقل لا اله الا هو هذا هو الله وهو اسم من
 سمع الحق هو هو الاسم المسمى هذه البنية المحسوسة
 وحكي شيئا او القسم عن النظام ان الحي هو الروح وهو الحسوس
 المسألة ان هذا الحسوس وانه في الحسوس على جهة المداخله

وهو حيزه اجماع غير مختلف ولا متضاد فاجب ان يعلم كل ما في الوجود
 وذهب معتمدا الى ان الحي القادر هو عين من الاعيان لا يحز عليه
 الا نفسا او ليس بشيء بعينه ولا عقل ولا كونه عليه العجز والشكوت
 ولا يحتاج اليه مكان وانما يدرك هذا الحد وعجزه وسكته ولا
 يرى وهو الانسان عند وزعمه من غير عجزه والوقوف على الانسان
 جزا لا يحز او يعلمه القلب وزعم من لا يدرك المسحور ان شيئا واحد
 في الحقيقة وهو القلب وذهب في كتاب الانسان ان الحوارج
 متحدة لا لا قدر الا ما قد امدد ولا تمسك الا بعد امتناعه والذي
 يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان انسان ما لا يعرف صوره ولا دليل
 عليه لا يصح وتوحيب الى الله الجمالات واذا انت ذلك وعلمنا ان انما
 الصفة بعضه فموت الموصوف كان العلم بما ولا يعلم الموصوف
 على ولا انكنا العلم بصفه الله فرع على العلم بذاته وقد علمنا
 ان الطريق الى العلم بان الحي متناهي هو الطريق الى انه الحي
 لم حوزنا ان يكون الحي غير مرشدين طريق علم به صفا الحي كان
 ذلكا العيز اذ لم يعلم ذاته لا صوره ولا دليل بيان لا علم صفاته
 اولى ولا فرق والحيات ما قد متنا بين من يقول ان الحي غير هذه الجملة
 وبين من قال المتحد غير الملمد الاستودع غير الملمد وهذا طاهر الغشاه
 سن ذلك انا نعلم الحي لا اذراك وصحة الفعل عند اذ علمنا
 ذلكا له على كونه فاجب ان او قد علمنا ان كونه مدركا وصحة الفعل
 منه يرجع الى الجملة لوجوب ان يكون في الحقيقة كونه قادر

حال المدح والذم ويجب ان يرجع هذا التالى الى هذا بطل
 اصل ما لم يثبت ان الناس اجمع يعلمون ان الجواهر وان لم يحفظ
 بالضرورة الا ببيان ايدادها ولا يجوز ان تعلموا من عالم ذلك
 ولم يحفظوا بالعلم المعلوم فكيف والعقل لا يستغنى عن المدح
 والذم وان لم يحفظوا بالعلم ما قاله القوم فاما كلامه الثانى
 فخطا كان القدره بوجوب الحفظ للجملة من غير اعتبار الامور
 على العقل بل على ما ذكرناه في العلم فلا يمنع بطلانها
 وان عبرت بالزيادة والنقصان فاذا حاز في القدره المطلقة
 بعضها الحسنى ان تغلب استنباطا من مخرج من ان يكون حلقه
 بها ولا يقتضى ذلك بل حسمتها لما لم يتعلق بامور مخصوصه
 حدها لا يمنع ان يوجب كون الحمله قادره ولا يورث الزيادة
 والنقصان منها واحتمل بان الواجب منها فادركها فلا يخلو
 ان تغدو لذاته فمفهومها ان يكون او قدره فيؤدي الى ان يتفكر
 الخ خلافا وذلك لا يجوز شيئا يجوز ان يقوى الخطا بالتردد
 انه قادر لذاته وان جرد واجبه والجواب قلنا هذا موقوف
 ولم لا يجوز ان يقوى الشئ بخلافه وقد دللنا على صحة ذلك وبعبارة
 فليزعم ان لا يتحرك الى مخالفة ولا يتسود بما مخالفه ولا يدل
 الدليل على مخالفة ولا يتغير بالماله مخالفة والمعنى فيها
 ذكرنا نقاصا وان فلا يحمى في محل واجبه فاذا استحال

احتما عما احتج به بقوة ولم يثبت عندنا ما حجت به كذا القدره ساد
 القادر على ان يقوى واجبه بانفلكون قادر ان قدره مخالفا لوجب
 ان يوجها المحكم لهما اذا احتجنا من لهما الا بالكلية كالحركة والنكاح
 وهذه ايجوب كون كل جزى في جوارده كذا فاستد بعلمنا ان الجزى واحد
 حتى لذاته والجواب ان الجواب للجهل للغير حكما او جالا لا
 ان يكون موقفا على الدلائل ويشترط كشفية الاحتجاج لان
 اثباته على وانك احكامنا لا يعترف ضروره واذا صح ذلك لم يمنع
 في بعضها ان لا يكون على الا اذا جلت فما هي على في بعضها
 تكون على وانك احكامنا لا يعترف ضروره واذا صح ذلك لم يمنع
 في بعضها ان لا يكون على الا اذا جلت فما هي على في بعضها
 ان تكون على لما جلت ما على في بعضها وان بعضها ان يكون على وان
 لم يخل في الا وهذا ما سئل عنه ان اثبات الاستدلال لا يجب ان يكون
 على جرد واجبه بل يجب ان يسبح الدلائل كذا الدليل فاذا دلت
 الدلائل على ما الواجب منا قادر على فلا يجوز ان يكون كذا
 ما على لا يخل في شئ منه ولا يجوز ان يخل في شئ من اخره
 ان يخل في بعضه فصار هذا فضلا في نامسا كالحركة انما اقل
 وكما لا يجوز ان يتصل كون الحركة على كذا كذا كالحركة الا
 ان يتصل كون القدره على كون الحمله قادره واحتمل بان
 لو جاز ان يخالفه في بعض الاحكام وكذا القدره
 والجواب ان الحمله الجيده صارت انضام بعضها الى بعض وجاوب

الحيوة في اجزاءها متناهية من واحد فالفردية اذا وجدت في بعضها
 اوجت الحكم لتأثيرها وكذا لما الحيوة خلافاً لساير الاجسام
 لا بها منقضية بعينه لتبني حكمه مع حكمه ان الواحد يوجب ان
 هذه الجماء مع الفردية كالمحل للخرقة كما لا يكون ان يوجب الحكم
 لغير محلهما كذا لئلا يكون ان يوجب الحكم لغير هذه الجملة التي
 بان يودي الي ان لا يقع ان يكون شيئاً اذا اختلفت بين ان يكون شيئاً وهذا
 ١٧ كورثاً كورثان يقال لا يخرق ما يخرقه فاذا اختلفت لخرق
 فليس اخذ ان يخرق للموصوف ما اختلفت صفته لخرق فذلك
 شيئاً بقوله انه يصير شيئاً لخرق كذا كذا مستنداً الى ان
 لما الحيوة خلافاً للنظام الذي لانه في ذلك وجوه منها انه يكون
 ان لا يكون كذا فليس اجدوا في من الاخر المسمى على طرف
 في اننا في الاعراض ولا معنى لقولهم ان يوجب كذا شيئاً لا يصفه الحكم
 يوجب كونه شيئاً على حال عليه وما يلزم من الاخر ان يكون
 شيئاً يوجب شرط وجود المذكر ومنها انه لو كان شيئاً
 لذاته فاذر الذاته لكان حكمه حكم الفرد في محلهما اختلفت الا في
 وهذا فاستد ومنه ان ذلك يوجب ان يكون مثلاً للفرد
 لا شترانها في صفه الذات ومنها انه لو كان شيئاً لنفسه
 لوجب ان يكون شيئاً لتأثير الصفات النفسية التي تستحقها
 الفرد لنفسه لا شترانها ان شترانها في صفه من صفات
 النفس لا شترانها في شترانها فوجب كونه فاذر النفس عالمها

انفسه موجوداً لنفسه فيجب ان لا يكون له فردية ومعلوم انه
 في ذاته وفي ذلك مستد ومنها انه لو كان شيئاً لنفسه لما جاز وجوده
 بمناها مستد لئلا يكون ما قد مر من ان شيئاً ليس هذا مستنداً
 الحماة اوجت حلاً للجملة وقالوا يوجب ان لا يكون في الحيوة يوجب الحكم
 للشيء شيئاً في ذلك وجوه منها ان يوجب ان لا يكون في الحيوة لـ
 كانت يوجب الحكم للشيء لكان الشتران احكامه وكان ان لا يخرق
 بالاذن واحد وداع واحد ومنها ان يوجب ان لا يكون لغيره
 ١٨ ان اذ ما لا يخرق ان يخرق الا زاده وان شترانها في العلم حال
 المترادف ودل على طاهر وكذلك يجب ان يخرق ان يخرق لغيره لشرط
 ويرتد الاخر صفة وهذا فاستد ومنها ان يكون قادراً على ان يكون
 راجعاً الى الجملة يوجب ان يكون المصير لهما يرجع الى الجملة وهو كونه
 شيئاً ومنها انه يصير الجملة كالتة الواحد فلو كان شيئاً لكان شيئاً
 شيئاً كالاوان والاوان ومنها انه يوجب الحكم لغيره لكان شيئاً
 ما عدا الوحدان يوجب الحكم لغيره لكان شيئاً لوجب لغيره لكان شيئاً
 فليس ذلك شيئاً لوجب لغيره لكان شيئاً لوجب لغيره لكان شيئاً
 ١٩ يوجب حلوله في جميع الاجزاء فاذا اختلفت صفته وحدها لكان شيئاً
 فوجب الحكم للجملة فان قيل لعمد رستم انما يصير الاحكام الشتران
 الواحد في معناه وما دل عليه فليس كذا لانه يصير فاذر
 واحداً من زاده واحداً فاستد واحد واحد واحد واحد واحد واحد
 كونه شيئاً مستنداً الى ان شيئاً لغيره لكان شيئاً لوجب لغيره لكان شيئاً
 وحكي عن ذلك لانه لو كان شيئاً لوجب لغيره لكان شيئاً لوجب لغيره لكان شيئاً

الروح هو الحياه والظن لا يقع في موضع من احد هاتين
 ان الحى لا يكون حيا الا بعد حياهه والشان ان لا يحيا الا بوجود
 حتم رفق حتم المذبح المميزه من حتمه ما يتجلباب النفس
 وهو الروح مستحق الاول حياهه والشان روحا من نار عناق هذين
 في الشان وان اوتى وشمل احدهما باسم الاخر في موحدا في عبار
 انما القليل بدول فالليل على ان هذه الحمله لا تلوا امان
 يكون حبه لما تبا وتناير احوالها وكان يجب ان يكون كل حبر حيا
 واخرج عن كون حيا على ما تقدم مع الطعام فلم يبق الا ان يحى لوجود
 معنى فيه وكان كل حبر يقع ان يدرى انه فلول ان الحياه عليه
 ولم لا يلقى الادراك به ويحتم انه قد لا يوجد الحى في حبر
 مع الاقال ولا يدرى به لان الجسم لا يلد في الجسم وانما عاونه
 واذا هو متين فله فلا يوجد احدهما الا بوجبه الاخر ولا يحتم
 به احتضا من الحله بالمع لول ولا نه ليش احدهما ان يوجد الجسم
 للاخر ما اول من الاخر من ان يوجب احدهما لان الحوازم متماثله
 فلو اوجب احدهما كونه حيا اوجب شايه هاتين الروح فهو
 النفس المتزدد في عازق الانسان وانما اولئ ان حاج اليه لانه
 منا حسن بعينه مات وانما يحضر الفرة والشر لان هناك روحا
 بما ما فاذ الحاله حبه حتى ذلك الحى ويخرج من حبه بصفه
 لا يروح ويموت وهل يحتاج اليه حتمه او للعاده من له الطول
 والشراب سيمسكه من حبر والذائب على ان الروح حتم

الروح متين على والى سر على ما ورد به الكتاب سبحان فيهم
 فيهمنا ويقتل نفس الملك الروح ولا فخر ولذ لك عجمها الارواح
 وهو حى المبع وكان في الاصل روح وليس العزيم ان كان الواو
 شاكبه وما تملها كشم فليق الواو الحصفه كقولهم مران اصله
 متروان والحق اني العديل بان من يطر روحه يموت سطلانا
 لا شقائ اليه فهو من له زاسته وستاير الحياه يموت سطلانه
 وقد قال انه جات كذا من شانه قال ابو علي السن والعظم
 جوه فيه واليه كان ذهب ارواها وهو احتار القامحى فقال
 ارواها حبرا لا شمران يكون في حشر من العظم جوه دشمه
 الابواب واحتمل ما لم يلقى السن من الضرس والروح
 بان ذلك ايج الا وفيه حياه واحتمل الضلال السن
 والعظم يدرى الحزازه والبروره ومن ذلك بالفسر والحق
 ان الحق العظم وذكر القامح في بعض المواضع ان الاقردان
 يطلوا اقول بان لا جوه فيه لان جمله العظام ما يكون فيه
 بعمر اللبن فمع وجود الحياه فيه كالفن وجوه وعلى هذا الامسح
 في السن ان يكون المنضلا بالحجر فيه جوه ويكون في حوفه انما
 هذه حاله فلهذا انما لم يلقفه الصر والحر والبر واما
 ابو علي فحتم بان السن لا سالم بالقطع بل ان لا جوه فيه
 ونقول فمما حتم من الام انه يوجد في الاجزا المجاوره في
 اللحم للعظم فلهذا طرقة الكلام في هذا الباب مسئله
 الحى يحتاج اليه فلا يجوز وجوده في حزم مفرد وفار صالح فيه

طور خلقها في الخلق المنفرد لنا انا واحد ناهي بقصبة بطلت
 حاشا ان يكون طرفة واحدة ولا يكون بطلان حاشا ان يكون العادة او
 الوجوب فان كان واجبا لم يكن اما ان يكون يجب لا يتقاضي الله
 او لو وجد صير هو الموت والحرز ان يكون ذلك بالعادة لانه يحترق على
 طرفة واحدة ولو جاز ان يقال انه بالعادة لم يمنع ان يكون العادات
 فيقال العادة في بعض البلاد ان يطعم اربابا فيسحقها مصرقا فلا موت
 وان يكون قطع الزاشر عندهم كقطع اليد فلم الاطفا زفما نسنا
 وان ذلك يودي الي تكثير العادات بالواجبات والحرز ان يقال
 الجبوة لو وجد صير لو جاز ان يكون لغير طرفة واحدة ان كان
 لا يمنع ان لا يختار الله تعالى خلق الموت مع عدم السعة فيقضي حيا وهذه
 جهالة كما لا اول فلم سقا الا انه سطل حيوته لعدم سعة ولا يقال
 السيرة تضاد الحيوة كالب للخرق تضاد المحارزة فلا حرز في السيرة
 الواجبة ان تضاد حشيتن محليتين فلم سقا الا تضاد ما يحتاج اليه
 في الوجوب وهو السيرة دليل الخسر وان الحياة لو صح وجودها
 في الخسر المنفرد بالوجوب ان يكون حياة الحيوان كل من صح وجوده
 في الخسر المنفرد من حقيقة ان موجب حكما فيجب ان توجه لمصلحة
 والا تضاد اليه لا يوزن فيه وهذا موجب حكما فيجب ان يوجه
 كون الانسان احا حشره وان لا يصرف الاستان والخلق والارادة
 واجبه وداع واجبه وضاد واحد بل لا يمنع ان يرد الله
 العانة فمع عدم ذلك فدلالت حكمها ترجع الى الخلق واجبه

فان المخلوقات والبدن تعمل فادركت في حيازة ولا معنى للمع
 والحواس ان الخسر الواحد ليس عمل ولا فاعلم ان المخلوقات
 ولا معنى ان يكون معنى الاعتراض يحتاج الي شرط زائد سوى المجرى كما
 قلت في الفقرة والعلم والارادة والشرارة هي
 الحماة يحتاج الي عية السيرة من الرطوبة واليبوسة احداثا يحتاج
 في هذه المسألة وكذا ابو علي انما يحتاج مع السيرة الى الرطوبة
 عن له هاشم انما يحتاج الى معنى سوى السيرة وحده ان الذي لا يمتنع
 للمع هو المخلوق لنا لا بد من سيرة وما سيرة في ذلك كدليل على حاجه الحيوان
 اليه فلا يجوز اننا نوضي ان اننا نلحق بغير دليل يودي الى الخصال
 ولا نلحقها من الحيوان ان بعض من غير الموت والدم قبل انما لا يحتاج
 اليه واجبه من خالف بان من ينفذ دمه يموت ومن حشر ينفذ يموت
 كما انه سطلان السيرة يموت وكما انما يحتاج الى السيرة كدليل الرطوبة
 والروح قلت هو يحتاج اليه للعاره وكذلك يفي حيازة ما بعد حشر
 النفس وهذا كما نقول ان من لم يموت ولا يدرك على ان الحيوان
 الي العدا ودحش سخر النور من يدان من عرف دمه كونه ان يسفر
 سيرة حيوته فلهذا لم يموت واما الروح جعلت في البدن الحراري والمحيطة
 لمخلو الحيوان ولهذا يموت في دخول الحماة الشديدة الخسرة لان ذلك هو القوط
 حرارة لا يبرد من الوجود منسلة الحيوان لا يحتاج الى العدا الخلفا
 كالي النفس لست ان الملكة يعسوس من غير عدا وكذلك هذا النار وان
 احوال الحيوان عند منع الموت الخلف حيوته ولو كان في ذلك سيرة لما اختلف

السيرة الرطوبة واليبوسة
 حاشا ان يكون العادة او
 الوجوب فان كان واجبا لم يكن

خالف في العذر اقسامهم من تغذي بما هو شتم لا حذر كقاربه النفس بعذر
 بالنفس والطبي يمدى بالخطا وان الحيوان عند مبع العذر اعلم
 موته ولو كان ذلك موجبا لما اختلف واجب في احوال القدر ما لا يفسد
 حيا مع عدم العذر املت كما هو في اوقاتا مع منع الغذاء بوضعه ان
 العذر لو كان شرط لا يستحال حيوة من لا يح عليه الفز او المصلحة
 وحب فان احاجه الى العذر اعاده ولذلك علمت العباد ان في
 ذلك وخطا لا عذر له الحيوانا ولما اضل في الشبه وكل بعذر
 شتمه نته من ذلك الشئ عداله ومن لا يعلق سمونه بذلك لا يكون عداله
 مستلزم قال انا انما الانسان هو الحي والروح ليس هو النفس
 وقال شتر من المعتمد الاشارة الروح هما هيجان وعلم عن هشام عن
 ما يقرب منه اننا ان الفرقه انما تعلم من ما حله الجيوم وبين ما لا حله
 بالاذراك لانه لا يدر من امر وحكم يحقر به وسس من شرا اعتراض
 ولا حكم للجيو عجز ذلك يجب ان يحسم في كل محل ان يدر في الحزارة
 والبرورة والالم ان فيه حيوة وفي كل محل لا يثنى فيه ذلك الحكم بان
 لاحيه فيه فاذا اتم ذلك وعلمنا ان الروح هو النفس المتزدة وانما لا يدر
 به حيا لا يدر في النفس موجبا ان يحكم بان لا حيوة فيه على وجه
 واذا المرض فيه لم يصر ان يحرم من حمله الحي كذا يترى في حمله الحي
 مستلزم الحصة معني زائد على صحة البدن
 واعند ان المزاج خلافا لا يطالب بان ان الصحة عما من عن
 فكيف محذور وهذا انما يؤيد صحة وكور تحريم ما لم يفسد

اذا كانت على ما يحضره الحيوة يتماخذه والتأليف لا يكون حيوة
 والامت اعند الانجتم المزاج عبا من عن اشوا الطبايع لا ارجح
 عذرهم دون اعلا بعضا على بعض وذلك لا يكون حيوة وانما
 منضلة به مستمدا والعذر المضاف له لا يكون موجبا للصحة واجبه
 ولا ان المزاج يخرج عن الاعذار والمزاج يافز لذلك مرضا لم يكن
 الاعذار هو الحيوة او الموجب لكونه حيا لمكان بطل عذر والعدوان
 اعذار الطبايع لا يقع به الا ذراك والحي مدرك ولا بد من كون معنى
 عذر الاعذار احب انما عند الاعذار ان الصحة يكون حيا وعبد
 عذر ما عوت والحوادث المستحقة لانه هو في مع اعذار
 المزاج وقد عرفت مع عدم الاعذار والاعذار موه على اصولهم مستله
 الحياه حسن احد عندنا خلافا لبعضهم السلام في كونها اجدهما
 ان الحياه ممتدة لا تختلف في مضاد معنى قوت احسن فاحد هذا
 والثاني ان ما يكون حيوة للذرا كحيوان يكون حيوة للنبات وان كانا متساويين
 فاما الاول فالدليل عليه ان كل واحد منهما اقوى من الآخر باخت
 فيما يرجع الى ذاته من جهة الادراك به ولو كان بعضهما على بعضا لما
 صح ان يفتقا فيما ذكرناه لان ذلك هو الدارج الى احسنهما وان كان احب
 منهما لوجب كونه حيا وبذلك يختلف المجلين ان يوجب احسن من
 واحسن بان يدر في العين ما لا يدر في السمع والبدن وغيره
 في اعلا مختلفه والحوادث انما لا جز من الحيوة الاول والاولى
 حله ركب العين له في ولور كسب ترضى التمتع لسمع به ولور كسب
 تركب شيئا بالحواس لا يدر في به فليس ذلك لاحد من الحزم بل اختلاف

بحال الحق وهو واجب بان يكون فيكون ان يكون حيوة الزحاه الحار
 ولا حموه زبد حياه حمر وبل على الاختلاف قلت تعارض الحما لا
 اختلاف ما يحل فيه ومنه قوله كالشواذ من علقين فاما الفصل الثاني
 فالجواب على ان كل حيوة يختص بسنة مخصوصه انما لنا ان الحيوة
 تقتضي الى سنة وانما تلك الساعات سنة يوجبها انما فليدرك
 احصاءه الى سنة بدل على احصائها الى سنة مخصوصه لان الفيل
 جعل احصاءه مثل السنة بمعنى حيوته على طرفة واحدة والفيلة مع
 تلك السنة بمعنى حيوته فاذا كانت ذلك فالاحصاء في كل ما يختلف باختلاف
 المدة بحيوه الشتر يختص بسنة مخصوصه وكذلك حيوة النوع العور
 والعيل والاقال هذا يوجب اختلافها وذلك لان ذلك لحيوة
 الاحصاء الاختلاف والاحصاء وهذا احصاء بقول الارادة المحققة
 بالقدرة سبحانه من جنس الارادة ولا حصصا منها سا بوجوه في حيل
 واحتصاصه به يوجب كافي في حيل فان قيل اذا انفصلت سنة الحيوة
 انما سبيل لا لا خلقها سنة اخرى ولو خلقها سنة اخرى لم يطلت
 كما قلت انما هي سنة قوتها فردة وطول سبيل الحيوة قلت القدم والار
 الصورة الطاهرة لا السبب المتناهي اليها حيوة الشتر بها جميع ما
 الحيوة حشر واحد فوجب ان لا يجعل في كل واحد من السبب
 ما لا يجعل في سببها الجواب انما لا يجعل ذلك لشرط
 في كل واحد ولكن الاحتصاص لمحقق بالسبب المحصور منه مشك
 حياه زبد لا يكون حياه حمر وعبد في هاتين واجبا له وقال

لا خلاف

ابو على يوجب وعلى هذا كله على معاني محمله لا يكون معقلا
 محمله اخرى وكان لا يكون ذلك الا اذا كانت والاعتقاد است
 وحيوها الساعات في وجودها انما لو صح ان يكون حيوة حمر
 لم يختص باحدها الا لمعنى او كان حشر في وجوده ان يكون حيوة لها
 اذا اختصت محله امسلا بكل المحر وهذا لا يجوز فان قيل لو لم
 يكون ان يكون حيوة لها اذا حشر قلت لو صح ذلك لوجب في الفيل
 الحاله في ذلك الحشر وذلك يوجب اثبات عقده في عقاد من هذا
 فاستد واثباتها ما استدك به قاضي القضاء ان الحيوة في الجملة هي
 الترتيب في المحل لان المحل بها نصير كالتف الواحد فاذا انفصلت
 لحيوة محله معينا ان يكون غير واحد فان قيل على هذا وجب
 ان يكون في حيوة زبد ارجل في اي حرمته على اليد لا اليد المعابر
 فالمحل وانما المعنوية بالمحله فقط ولما انما معناه لا لا يناء ان
 بعلمت بالمحله ولما بعلمت بالمحل كما حثنا في الوجود اليه فلي
 فلي له ما حشر المحل في ان وجودها انما يقع في كل واحد
 لان وجودها في كل واحد غير محلهما على اليد لوجب فيها احد
 امز من اما ان يحشر باحدها لعله او ان يوجد فيها جميعا
 حشر في ان وجودها اذا صح في كل واحد ولا يختص لمز
 الاما قلت وقال ما استدك به الشيخ ابو عبد الله لو صح
 في حيوة زبد ان يكون حمر لم يرد وقد صح ان يكون سببا ومزينا

هذا الكلام في حشر الحيوة

على حد واحد لا على قاذر على ذلك ولو صح ذلك فمنا
خلق زيد على صورة عمرو وواحد منه الحسن الوصي ان يكون حياً
لجميعنا في هذه الجملة ان لا يكون بان يكون زيدا اولى من ان يكون عمرو
وكل قول يودي الى بوعاين الاحاطة في فتارة لان ذلك كقول
يودي الى بوعاين الاحاطة في الحال ولا يقال انه يقع على البدل لا على
الجميع وذلك لان ما اوجب كونه حياً لهما يقتضي ان يقع
على الوجه الذي ذكرناه كما يقع على طريف المداد ولم نقل
فيما اختلفنا انه يجب في ذلك المسمى ان يكون زيدا او عمرا حتى يقع هذا
السؤال بل لنا كان لا يكون بان يكون زيدا اولى من ان يكون عمرا او احيى
ابو على بوجه منها ان يد القاطعة من زيد محال البدي على منها
ستمكة البيريك التمكنه عبا حياه اليد وكان من قبل حياه لزيد
ومنها انه يقع ان يعمد في بعض الاحياء بعض من زيد في احرابه
فان معتمد في العيان وان حوزم في ذلك المعجز فذو حياه حياه زيد
وحياه عمرو ووافر في بين بعض الجي وحله الجي والحوار عن الاول
ان تلك الحيوة لا تقع ولا يجوز ان يخل فيها قائله ممنوع وعن الثاني
انما انهم منع اذا لم يست ان تلك الحيوة باقية لو عادت الله وان
سئلنا في المعجز لا يودي الى فتاد وفي الكل يودي وهو ما ذكرنا
من عدم الفرقه بين العيز من مستله الاحز الى يكون زيد
بها زيدا الا كما ان يكون احدا العيز وكان الشيخ ابو عبد الله يكون

هذا هو الوجه الذي
ذكرناه في كتابنا

ذلك ان يساوي على المدرك للمات في هذا الزمان اعتبارا في
زيد زيدا اما اجزا او بالحيوة والمالك في هذا المذهب وانما الحيوة
وعند اي هاستم بالاجزا والمالك في وعنده اي عده بالحيوة فقط
فاذا كان ما يوجب فيه حيوة زيد من الاجزا كان زيدا او حيا
ان يساوي الاجزا والظلام يقع في موضعين احدهما ان اعتبار
يكون زيد زيدا اما اجزا فقط حتى لا يكون التبادل به ويجب ان
يكون الاجزا ولا يجوز ان يكون احدا العيز والثاني انما كان اعتبار
بالحيوة والمالك في الاول فالدليل عليه ان المدقق المشتق
للمدح والتواب هو الحيوة والمالك في الثاني هو هذه الجملة المستترة
بسه محصورته والسه هي احدا فوجب ان لا يكون التبادل فيها
بوضوحه انه لو جاز السادل لكان يعاقب حيا لم يعص وسد حيا
لم يطع ولا يلزم على هذا الاطراف لان ذلك لا يوجب كون زيد زيدا
الا ترى انه ستمن وهزل والجملة غالبا وزيد هو طحا كان ولد له حوزما
ان يكون هذا الستمن ستمنا لحي حيز ومحمدة سبه زيدا لانه ان يكون ستمنا
لحي حيز وكونه في حيزه لانه السبه الواحد لو جاز ان يكون
سبه لحسن محمدا ان يكون حيزه ما يطبعا والاخيه عاصيا فيؤدي
الى ان يكون الواحد ستمنا للتواب والعقاب في حاله
واحدة ووجه اخر ولا يودي الى بوعاين العيز من المستله
ويعتق ان يكون عيز زيد عيز عمرو وهذا لا يجوز وانما

هذا هو الوجه الذي
ذكرناه في كتابنا

فبالوان التي مضت حشاها جهل لان الاحتمال ان الشيء هو
 الاثر المستند وله اسما الجواهر من حيث اسما لان الادراك
 يقع بها وتكونه مدركا لكيفية كونه حيا فلامعنى لادراك شربا
 اختراجه وقل لا يكون حساسا الا وهو حي ولان الحركه توجد
 في الجراد فكيف قد نه الحى وهم يعملون في كل شئ حيوه يلبق به كالانجاز
 وعبرها وهذا جهل لان القوى الذي يحكم فيه وفعل الله على قلال
 على ان يبره جباهه صلبه انفق انما يبا انما الجيوب ليست
 مقدوره للقدرة واختلفوا في الاستدلال على ذلك فاستدل
 بعضهم بانها بتعدد وجودها من جهة فهم مع احتمال الحيات
 ولا يمكن ان يكونوا اما ان تقدر عليها بما شئنا او تولد اولا والوجه
 واذا انقدرت فعلمنا على كل الوجهين وجب ان لا يقع ان يكون
 مقدوره لها قال القاضي وهذا ان النظر بان لا يمكن استدلال
 بما كان لقائل ان نقول انما ساعدت فعلها في العبر لان الحمل لا يمكن
 لانه لا هست الا ويحكم فيها ان لا يمكن الحياه لعدد بعض المعاني
 وله ان نقول انما لمع منكم ان يفعلوها في غير شئ من الاجيال لكن لا يعرفون
 لهذا الوجه فوجب ان يعتمد على غير هاتين الطريقتين واستدل
 ابو هاشم باننا لو قدرنا عليها لمعنا فعلها اما بما شئنا او تولد
 اولها حيث اذا اعتمدنا على ميثاق محض وهذا ساعدنا
 لما قدمنا واول ابو هاشم رحمه الله ان الموت الذي تصادفها

في اعصابها لا يكون في الارواح كما هو المألوف
 في هذه الحياه وله ان يقول انما لا يكون في الارواح كما هو المألوف

ليس مقدوره لنا العذر وجوده مع احتمال الحمل ووجوده الدواعي
 وكذا الحياه لان من القادر على الله ان يكون قادرا
 على حشر صبره قال القاضي وهذا انما ساعدت لا يمكن انما
 الموت معنى غفلا ولا يمكن انما تصد الحياه منضاه البروك ولو لمع
 هذا الصحت البلاله واستند القاضي بان منزه اذ حاشا بطهر
 في انما ساعدت الادراك لان الادراك لا يمكن انما ساعدت
 ما يمكن ولو قدرنا على الجيوب لمع من ان يفعلها فكان بطهر حشا
 لكثرة الادراك قال ابو هاشم وهذا انما ساعدت لان الادراك
 نرد اذ ساعدت الشجاع عن صبر في الشراج فلذلك ساعدت صبر
 مما ساعدت عن وعبدان المالكين لو شئنا في صبره التقديرات
 لا يوتروا واستند بعضهم بان الجيوب لو كانت مقدوره لكان ما
 يقع هو المصحح وهذا محال سانه انما فعل لو خلق حياه لاسع اليس
 لصح ذلك الحياه كونه قادرا ولو فعل هذه العذر حيه وطلب
 لداول صح ان يحيا بهذه الجيوب فهي التي صحت كونه قادرا او كونه
 قادرا هو الذي صح كونه حيا وهذا ساعدت لان الجيوب لا يمكن
 الا محلا مستقلا والمحلا لا يقع ان ساعدت لا يكون العذر
 ما يمكن ومع ذلك صح لما كانت السبيه من غير هذا القادر
 وقد ذلك ملكا الجيوب الاول من غير فعل هذا القادر وفي
 هذا الاعتراض بطر واستدل مشايخنا ابو علي وابو عبد الله

والقائمان القادرين على ان يقدروا على حشر كل مخلوق عظامه من
من عذره فحذرت الغزير من ان يقدروا عليه ومن عذره ولو كانت
الحية مقدورة لنا ولم يسمع منا ان يقدروا علينا اذى الى الجمل والاربع
ولذلك لا يصح ان يقدروا على الموت بل انهم لا يقدرون على الموت
يصح ان يكون تقديرها طبع اولها غير مقدور وفيه لا يعلم انه غير
مقدور او هو مقدور وهذه الامور ما علم ان يعلو بها وما يترب من
ذلك انها لو كانت مقدورة لم تكن صفة على بعض الوجوه والا اذ
ان ليس للمقدور غير المقدور والقادر غير القادر وهذا الجمل
واستدل بعضهم بقوله تعالى خلق الموت والحياة ويقولون
وما علم من ان لا يتولى الله تعالى هو المعنى ولما جاء الطاهر ان الذي
حيى وميت هو الذي تعالى والمحيى من ذلك ما ذكره الرب
واحق من مخالف بقوله متروك انا احيى واميت ولم يشر عليه
انهم عليه السلام قلت اشر عليه ولذلك استدل بالحياة
والموت وفيه ان من وذا اذ ابا يحيوه غير ما يدعي اليه
مستلزمه الحية والموت فكل من على وزهب معسر
الى ما وجد في حيز الانسان كالغريبيك والسكين والزيادة
والا اذ ان فهو فعل الانسان فاما ما جاء في حيزه فليس
يفعل له هو فكل ما يوجد فيه طبعاً وكذلك كان يذهب

فيما هو حيزه
فيما هو حيزه
فيما هو حيزه

في افعال القدر من غير ان الامانة والاحياء والموت والطور
والغريبيك والسكين وما استلزمه من الموت والاحياء والموت
القدر على واخياره وات اللون والطعم والزاجه والحيه والتركه
والسكون والامتناع والاحتجاج والطور والعزيم وكل هيات
المحتمل فهو فعل الجمل حيوانا كان او غير انما بطبعه وكان يقول
تعالى خلق الموت والحياة ان المترادف الامانة والاحياء لا الموت والحيه
ففيها فالدليل على قضا وقوله وجه من اناس ان الطبع لا يخل
وان القول به قاسم ومنه ما يدعي ان الفعل لا يجوز ان يقع بطبع الجمل بل على
يقع بطبع الجمل لان ما يدل على ان الفعل لا يجوز ان يقع بطبع الجمل بل على
ذلك في المتولد كما يدل في المتولد وفيه من القول فكل من فعل
المحدث ومنه ان لو كان بطبع الجمل لما كان الحكم لا العمل لا العمل
وحث اوجب الحكم العمل علم انه ليس بطبع الجمل ومنها انه لا
يعملها هاتما معنى سوى الموت والحيه فاذا كان مضافاً الى العمل
لم يبق شيء مضافاً اليه تعالى وقوله ان المضاف اليه الامانة مما تد
لان الامانة لو كان معنى سوى الموت والاحياء معنى سوى الجمل
لما كان يوحد على بعض الوجوه ولا امانته ولا احبها وكان يجب
منه ان يفرق بالوجود ان يفرق حكمه ويعمل لسنه وسر عزم فاذا
صح هذا وجب ان يكون المحيى والموت معلوما وان يكون
من القول بان فعل الجمل طبعاً ما اطلنا والذي ادى معمر الى القول
بالطبع شبهه دخلت عليه وهو ان قال ان الاعراض لا تعلق

فيما هو حيزه
فيما هو حيزه
فيما هو حيزه

الفاعل لا يكون فاعلا ان يكون في جهاد والظن الواجب لا يخلو
بالفاعل الا ترى ان الفاعل لو اذ ان يعطى جوهره ان يعزى الوجود
لا يفرض عليه ولو كان التكون مقدورا له لفتح ذلك منه وهذا فاسد
لان الفاعل لا يفرض على ان يكون الجوهر حال من كل كون سيرا اليه
فما هو مقدور له وان كان الجوهر لا يفتك من واحد منهما الا ترى
ان الواجب شيئا لا يخرج منه من كون لا يخرج من كونه محارا
فانه محسوس في اي الجهات نشأ ذلك الفقد من سبحانه فقد علم
ان يخلق الجوهر في اي الجهات شاء ولو كان الجوهر لم يعز له لا يفتك
من ان يكون كاشا لحيه ماله مستكاه ولو وحدها
فان في كل فذهب ابو هاشم الي انه احسن احدهما وتلقي الاخر
بعبارة وبه قال الفاضل اولا ثم رجع وقال هما يقومان ثم رجع وقال مستان
وجهه قوله اول المحل يحتاج الى احدهما فبعد عن محسوس
وقد سعى عن الشاء فكان محسوسا ففتح احدهما وحسن الاختار
وجهه قوله الشاء ان احدهما فتح لا محاله والثاني لا يميز
عن ذلك وما لا يميز عن الفتح لفتح وجهه قوله الاخير الاول
حجاج اليه لا حيا المحل والثاء بقوى الادراك به لان الدوبه بالعسر
والسمع بالادب بين لا يكون كالزوجه بعين والسمع باذن واجره
كذلك الادراك بالحيز من الحيز لا يكون كالحال يكون حيزون
فاذا كان فيه عز من محسوس حيز فان كان بزيادة الحياه بزيادة

الادراك فقد افقحت في وان لم يفتح لا يفتح الاستدلال به مسئلة
قال ابو علي واما القدر او هو بمعنى تزايد الحيزه وقال القاضي
الفقيه لا يمكن ان ياتى عيلا وانما يست انه معنى السماع واختلف
كلامهم الى ما شئت في بعض الظواهر انه معنى الحيزه الذي تعالى
في علم الحيزه مصير المجلد مثله ثم رجع وبوقف وزعم في قوله
ومن اصحابنا من قال للمبين معنى فوجه ما يقوله القاضي انه لا يطرئ الى
اشياءه الا ان يفتي الحيزه به ولا يمكن ان يفتي من جهة العقل ان الحيزه
بمعنى في حال واجوال المجلد على ما هو عليه حتى يقال ان يفتي بغيره
لحيزه في حال ان يفتي لا يفتي من جهة المحتاج اليه فان قيل لم يفتي
انه لا يطرئ الى اشياءه سوى هذا قلنا لان ما لا يدرك لا يمكن ان يفتي
الا يحكم او حال الفرض وان في مع جوار نقايصه والشرائط وجوده فلو
علمنا ان الحياه بمعنى وسائر الشرايط التي بها يكون الحيزه موجوده
لكان يبعث ان يقول انه يفتي بغيره انا لا نعلم ذلك على ما ذكرنا
وليسر ما هنا حكم ولا حال في حال به على الموت لانه لا حكم الا يمكن
ان يشار اليه في اسفا الحيزه فاما الدليل على ان الحيزه معنى
قوله تعالى حلق الموت والحياه ولو لم يفتي في هذا الموضع
واحسن ابو علي واما القدر او هو بمعنى تزايد الحيزه الذي تعالى
الحياه وليس بعد لها دلل هناك صد امطالها وهو الموت
والثاء ان البعد اذا امنت يبعث ان يفتي في الحيزه في نفسها

في جود ان لا ينفى فلا بد ان ينفى قصد والجواب عن الاول
 ان الفرق بين ما يحتاج الحيوة اليه وهو النسيه والتأليف وعن
 الثاني انه لا يخلو لو جددت احدهما ان حيوة زيد لا يجوز ان يكون حيوة
 لحيوة فلا بد ان ينفى الحيوة عن الحيوانه والثاني ان جاز ذلك فانما
 يكون حيوة له بان ينفى على ذلك الحية فانما اذا لم ينسب ينفى الحيوة
 مستلزمه والحيوة حياه في العجز ومحرز عليها التفاضل
 لا في العجز اما كونها حياه في العدم فلما ينسب في باب الجواهر ان الجوهر
 حيوته لانه وهو حيوته في العدم واما التفاضل عليه
 ما ذكرنا من الطرفين احدهما انتم على طريقه واحده او قاتا
 كثرته والثاني انه لا يخلو الا بعد او ما ذكر في محضر السيد
 على ما ينسب من قبل واستدل ابو هاشم بان الفزة اذا جاز
 عليها المتفاوتة هي محتاجة الى الحيوة فيجب حواز البقاء على الحيوة ايضا
 لان وجودها اذا تعلق بوجود الحياه فالواجب ان يعلق بطلانها
 بطلان الحياه قال القاضي وهذا لا يفتح لان التأليف المباح الى
 المحاور ينفى والمحاورات ينفى قصدتها ولا يفيها شئ ان يقول الثالث
 لا يحتاج الى الكون وانما يحتاج الى محليين متجاوزين قال القاضي
 ولما في هذه الدلالة نظير مستلزمه ذكر ابو القاسم في المناب
 حب اعادته حياه وحمله وحماها من عليه ذكر في عمود التلخيص
 والحوادث وقال الحنفية ومن قطع بده وهو مؤمن ثم حفر ان

في الجواهر والعلوم
 في الجواهر والعلوم

خلق منهما حيوانا يدخل الجنة ويدخل النار ومنه لو قطعت
 وهو كافر ثم امن بدخل الجنة وخلق من بده حيوانا يصير الى
 النار وعنده ان الاعتراف امر لا يعاد فاعترف الاجزاء وذكر
 ابو علي انه يعاد جميع الاجزاء **ذكر** في كتاب الانسان
 ولهم عزاء ذلك واحب ام ٧ وعمل بان لا يورث من كذا لكفان
 لا ينفى من اطاع ولا يعاقب من عصي قال القاضي وهذا في بقاء البهيم
 قال ابو هاشم لعله علق وقع من جهنم الوراق ثم عند اي علي
 لا يصح اعاده التأليف لان من جسد مقدورنا ولا الحيوة لان جباه زيد
 محذور ان يكون حيوة عجزا فاعترف اعادته الاجزاء على الجسد الذي
 الا **ذكر** ما فاما ابو هاشم فقال لا يجب الا اعادته الاجزاء التي
 لا يمكن حيا الا بعد دون الزبادات واحلف قوله في عجز الاجزاء
 فذكر في بعض مسائل العشر على اي القاسم وكنت في كتاب
 الانسان ان الذي يجب اعادته للاجزاء وعين التأليف وحسب
 الشئ ابو عبد الله حرمه عند بعد اذا احراز انما قال لا بد
 ان بعد الاجزاء وحيوتها التي تختص به وذكر الشئ ابو
 عبد الله انه لا يجب اعادته بل الاجزاء بعينها والحيوة ولكن
 يجب اعادته حيوة زيد ولا يشترط ان يكون ذلك الاجزاء
 بعينها بل الحيوة وليس يجب اعادته حيوة زيد عين حيوتها التي
 حيا بما بل لا يمنع ان يكون في حراسه فسل من الحيوة
 كلها متعلق بزيد بنود بعضها مناد بعين وذهب القاضي

الى ان الذي يجب اعادته هو الاجزاء لا كلاً منها فيكون الجملة حية
 ولا يجب اعادته الحيوة ولا المؤلف والذي يجب ان يدل عليه مواضع
 آخر بعد ان يقال ان الاجزاء والمؤلف والحيوة هي علمها الاعادة والثاني
 ان الاجزاء بعضها يجب ان تغاد والمؤلف ان لا يجب اعادته المؤلف والحيوة
 والرابع لا يجب اعادته الجملة كما هي الدليل على الفصل الاول
 انها مما يقع والقدر فادرك اننا فوجئنا بجمع اعادتنا ما انما هو امر
 فلا استحال فيما عند الجميع انما يجمع اعادتنا فاما الحيوة وان صح
 الاعادة علمها عند لي على ونحن لا يجب ان يعاد لما استلزم الحيوة
 زيد يكون ان يكون حياه بعينه فاما المؤلف فلا يجب عند لي على لا تنفس
 عشر مفيد وزال العباد وعندنا ما كان منقولة عن سبب لا يجمع عليه
 الاعادة لكن المؤلف عنده يجمع ان يوجد مستند او منقولة وعند
 علي هاتم وان كان منقولة اذا كان سببه في محو علمه الاعادة
 وسبب المؤلف في واما الدليل على الفصل الثاني ان الذي
 يجب اعادته هو الحي والمطابق للمؤلف والحي هو المسمى به محصوه
 وانما محقق يكون حياً لوجود الحيوة فيه والافالمؤلف هو الحي
 فكما ان بعض الاجزاء في بقاها حتى يكون زيدا كذا ذكر في اعادته
 ولا بد ان يعلم الانسان في هذا اليوم ان الذي كان
 بالامس ويعلم ان في ذلك ان ضعيفا وشابا وهذا ما يعلم
 ضروره وثبت ان معلوم العلم يجب ان يكون على ما ساوله والا كان

في هذا العلم
 في هذا العلم

جهلا فاذا انت لا بد فكان المعلوم هو الحي لا ما يحسن به من
 الحيوة والمؤلف فوجب ان يحسن بحسن الخزيه - يا ابا الفضل
 الثالث ان لا يجب اعادة المؤلف والحيوة المستلزم ان المؤلف
 المستحق للثواب والعقاب المطمئن اليه هو الحي وهو الامر
 فوجب ان يكون الاعتبار في الاعادة بما وان الحيوة منها الله
 ولو وعده فها جزاء زيد امثال من الحيوة وفي ما كان في فمنا لما خرج
 من كونه زيدا واما المؤلف فلا يجب اعادته فمنا لما خرج
 واعتل ابو هاتم في اعادته غير المؤلف بوجوه منها انما قيل
 فذكرنا ان غير اجزاء زيد فوجب في جملة عمر ومكون بها
 حيا فلم يشترط غير نفس الاجزاء وانما يصير زيدا اما المؤلف الذي
 في ذلك الاجزاء فوجب ان يعاد المؤلف لصير زيدا اولى من غير
 ومنها انما يكون ان يبقى البعد على سببه زيد مثل سببه عمر وفلو كان
 له اعتبارا بالاجزاء فادرك ان عند بعض بان يكون زيدا اولى من ان يكون
 عمر او فوجب ان يعاد غير المؤلف لصير زيدا ومنها ما ذكره في
 الجامع وغيره لو كان المعتمد باعاده مثل المؤلف لوجب اذا سر
 زيد نصفين وسبق عمر ونصفين ثم يقل نصف احداهما بمقتضى الاختزان
 لا يكون بان يكون زيدا اولى من ان يكون عمر فاما ما خرج من
 يكون زيدا او عمر من المعاد في هذا النصفين مثل المؤلف لا يجب

المؤلف قال القاص وهذا المؤلف الذي افترده بعيدا كان قد ذكره
 في اعاده مثل المؤلف قايما في اعاده عين المؤلف كانه هو ان يكون
 هو لقابله المؤلف بعينه وتصير من اجزاء اخرى فاذا كان ما
 ذكره قايما في عين المؤلف كما هو في مثل المؤلف وجب ان
 لا يعتبر بالمؤلف ويعرف ان المؤلف محمول على الجمل والجملة
 فهو كاللوز والطعم وغيرهما فاما ان يكون المؤلف معاديا
 لمكان هذه المعاني كذا المؤلف واعتل انوها من الاعادة الحية
 بوجوب اجزائها ان رتبا انما تصير معاد انا اعاده حيوته دون مثل حيوته
 فوجب ان يعاد عين حيوته والثاني انما بالجياه يصير كالحمل الواحد
 دون المؤلف والسبب فاذا كان احدا من الجنين من الاجزاء حيوته
 فوجب ان يكون هذا المعنى والجواب ان ذلك غير مستلزم
 لان هذا الحيوان يكون حيا بهذه الحية وما من كمالها فهو من المؤلف
 فاما الفصل الرابع ان زيدا انما يكون زيدا اجزا بل ان
 سمن ومهزول وشبيب وكثر وكون جملة المخرج عن حاله وكذلك
 لو عصى وهو مهزول ثم يتغير من دمه ولا يقصد بالدم جزو
 جزو ولهذا يصح الدم والمدح الجمل من دون اعتبار الزيادة والفقان
 لوضوحه ان من اتا البيا وهو مهزول ثم اعتذر واستا وهو شبيب
 مهزول واعتذر هو وكذا لو قطعت اطرافه لا يعتبر حال المدح

والدم وعلى هذا الجمل ما روي انه تعالى يريد في احكام اهل الحنة
 والناية وكل ذلك بين ان المعنى بالاجزاء التي منها يكون
 زيدا ولا يعلم الفصل من الجنين وان يعتبر احوالها في السمن
 والهزال علمنا ان المعنى من ذلك الاجزاء ولا نعلم اني بانها الي
 كانت اتمروا حاله مختلف بالمتن الهزال علمنا ان لا يعتبر به
 اجتمع ابو علي بان النوايب محمل على المطيع والوقاب
 الى العاصي فاذا كان متمنا وعصى حبلت بها كذا وكذا وقما ذكرنا
 جواب مسئلة قال القاص وكان يحضر اجتماعا بالعراق يقول
 ان الحية الذي يعتبر بها هذا الحي بصفته حيا لا افعالها في المقدور
 الاعلى وجه الزيادة في السمن والالات واستدل على ذلك
 ان الزيادة في الحمل على حية واحدة لو كانت لجمع بين الكل ولو وجد
 الحمل في كل الحمل وحكمه وجال الحمل الحي سواء لا يعتبر في سائر الاحكام
 لان الادراك سواء وكذا لجمع الاحكام وهذا لا يمنع
 وجوده لا كونه مفقودا وكثيرا الحنا ما يدل على انه تعالى
 لا حشرات يفعل من اجزاء الحية في الحمل الواحد اكثر من جز واحد
 واعتلوا ان وجوده يكون مفرقا عنه فاما عند قاضي القضاة
 وجماعه من المتأخرين ان الحية لو كانت مصممة للسمن لكان
 يجب ان يكون السمن في جمل الحية فلما كانت الحية في البدن والسمن
 لا يحمل الا في الدلب على انما ليس من صفته عما فان قيل الحية

الحكمة كالشيء الواحد في حق واحد والحيوة في حق واحد والسموة في حق واحد فلم
يكن محالاً لها ملكاً بالسموة سلقاً بالمدرك والمحبة بغيرها بالادراك
من الحيوة في هذه الاطراف مما يدرك بها فكان يجب ان يكون الشئ
القاضي كونه مستهية وكان الضمير يقتضي ان يكون الحيوة على صفات
حسنة لا يبع وجودها على تلك الصفات الا وجود السموة كالحوة والكون
وليس الحيوة صفة لا حيلها يحتاج الى السموة فلم يبع طريقة الصمير
واحد في ان هو هاشماته لولا ذلك ليجب ان يقطع الى اننا انما لا يلم
وهو حي صمير واحراب ان هذا يلزمك لان عندك الحيوة مضمرة
بالشئوم وكان يجب ان يكتفى وعد فانا يجوز ذكر لولم يعلم الله
فيه البهارة وانما لا يبع ذلك في الشاهد لانه اذا قطع اننا انما لا
بغير حيوة فكيف يكتفى بل قد اعلم بالمر ولو ابدله الله بسمه ولم يعلق فيه
بقاد احكام يبع ان كانا لم واستند بعيننا انما ان الحيوة
لو كان وجودها مضمناً بالسموة ولا احتصاص سموة دون سموة
وجب ان يضمن وجودها بوجود احكام السموات حتى توحد ما
بناهي من السموات وهذا محال مستحيل قال ابو هاشم لو كان
الموت معنى لما كان صد السموة وقال ابو القاسم هو صد لها البنا
انه لو كان صد لها لعاد الى كونه مثلاً لها بساير ان ذلك القيد
لا بد ان يوجب صفة الجملة بالعكس مما توجب الحيوة والوجود
صفة الجملة الا والجملة كالشيء الواحد ولا شيء يقتصر الجملة كالشيء الواحد

عجز الحيوة ولو كانت كالشيء الواحد لم يبع المصادم للحيوة ونشأت كالحية
انما يوجب كونها كالشيء الواحد لما يرجع الى حسنة وكما اشارت في انما
كان مثلاً لها ولا الموت لو كان ضد الحيوة لا يحتاج الى جمع ما يحتاج اليه الحيوة
لان هذا الحكم المتضاد ان دلوا فبغير احدهما البنية لا يفتقر اليه الاخر لا يفتقر
الضد بغير الضد لانه لا يمكن القطع على ان هذا الاجل ذلك القيد لحرمان
يكون اسفاً ولا جلا لانتفاء ما يحتاج اليه ولا يلزم الراجح والاراي كما لا يقطع
على تضادهما وبعدي فانا لا نقول الخريف يحتاج الى سنة وانما الواجب
منه يحتاج الى كون له واحد في بانه لو في الحيوة عن الجملة والشيء هذا
ولست اسفها بواسطة وهو ان يفي ما يحتاج اليه الحيوة فمقتضى ان مقتضى
بعد ما كان مقتضى او يقتضي كالمقتضى مستحيل كونه وجود الموت
في حق منفرد فقال ابو القاسم يحتاج الى سنة لئلا ان حكمه مقصود على محله
ولا يحتاج في وجوده الى احكام من محله كاللون والافان في القاتل ويجب
على هذه الطريقة ان يحتاج الى الطوبى ايضاً وهو الذي يقتضيه طرفة
هاشم في الاصولات لانه اعتد انما احتض المحل وهذا قاهر في الموت
وذكر ابو هاشم في الجامع انه يحتاج الى كونه لا كونه قول الفان
اختصر بالمحل في مخرج هو مثاق لما يحضر الجملة يجب ان يحتاج في محله
الى ما يحتاج اليه الحيوة وان كان لا يحتاج الى سنة كما احده الحيوة لانها
انما احتاجت الى ذلك من حيث كان الحكم الموجب عنها محض الجملة
المبينة وهذا مقتضى في الموت فلهذا انما يحتاج الى الجملة وقطع

انه لا خال في الجهاد وعلى هذا اقال اذا جاز في حسن من الانسان
فالموت به فكل انخرودون الانسان لانه لو اوجب حالا للجمله
لو جيب ان يقرها كالتالي الواحد فكان مثلا المحبوه فالموت اذا جيب
ان يقر المحل من له المصروف الذي لا يتعلق حكمه بها بعض ذلك
لو جيب انه يتعلق بالمحل علاقه مضاده الجمل للعلم لا انها سقاده ان على
المحي وعلى هذا اقال الموت جيب واحد لان احسن وصفه احوال المحل
من ان يكون بعض المحي مع الاتصال وسلامه الاحوال والكل في ذلك
منفق فوجب كونه حسنا واحدا احسن بان اذا كان من الجيب
وجب ان يحتاج الى السبه كما يحتاج اليه الحيوان وفيما مضى جواب
مسئله الموت لا تضاد الخدرو العلم وقال ابو القاسم تضادها في
انه خلاف في عبارته لسان الله ينبت ان الموت ضد الحيوان ولو كان
ضد المقتدر لكان ضد المستبين محليين وهذا لا يجوز لان العلم
يسفي عند الموت سلطانا يحتاج اليه وهو الحيوان حنا لو قدر ما وجود
الحيوان مع الموت لما بطل العلم بل الموت محل يقر به الفلوان
حكمه معصونه على الجمل فلا تضاد ما ترجع حكمه الى العلم كجمله ولانه لو كان
ضد العلم لكان القادر على احدها قادرا على الآخر فلما لم يقتدر على
الموت دل انهما ليسا ضدان واحسن بان عند وجود الموت
يسفي العلم والقدرة كما سفي الحيوان ولان العلم والقدرة
يحتاج الى الحيوان هذا يبطل سفي السبه مسله الحيوان
كحرف علمها الاعاده وقال ابو القاسم لا يجوز لسان الله يجوز عليها

والفادز علمها قادر لانه ولست من منوله عن شيب فجاز الاعاده
علمها كما كواهز ولان ما يبيع نقاوه ومن القادر على قادر لانه فلا
مترق بين وجوده وفسد من الين من وجوده ومن بينهما عديم وفسد
الغنى هذا على ان الاعتراض لا يفي واحسن انضالها لموجاز الاعاده
على الاعتراض لانه احسن حسنا ان يعاد في حال نقاها لا يخالفه
ان يقع البقاء على وجه لا يكر عليه واحسن بان لو جاز اعاده الاعراض
لجاز وجود القدر في كل واحد والاعاده مبطله الاحداث فكما ان
احداث الاعراض لا توجب جمع ضد من ضد ذلك الاعاده وكان
اموال الغنى بقول يعاد المحي ولا يعاد الحيوان مسله لا خلاف في
ان كل حرف في حيوان الله من جمله المحي واختلفا فيما لا حيوان فيه كالشجر
والطفرات وما يترما من قبل الله على هذا المحي فقال ابو علي انما
من جمله المحي وقال ابو هاشم ليس من جمله الله والافراد لا خلاف في
وجه قول له على ان لا يكون له طفرات وشجر من الاجيان وصف
بانها ناقص كما يقال ذلك من قطع اصبعه ولان الشجر والطفرات منزهة
العظم في الله بعض منه فهو الحيوان ومنوله من اخر احسانه وحسنه
فقال هاشم انه لا يكون من جمله المحي الا ما يبيع به الادراك ولا اعتبار
بالاقتال لانه لو اقتل بحسنه شيء من سبانه الاتصال لا يصير من جمله
فقاله ابو علي انه يعاد باصا مختلف المراه لا يعاد باصا
لفقد المحي والذلل لا يعاد باصا لفقد الذواب وهذا مما وصفه

والفعلات بالابوين وقوليه فهو فهو لا يصح لانه اذا جاز الفع
ولا حوته فيه لم لا يجوز ان فهو ولا يكون من المجي
باب القدر المستلزم قال جهم لا قادر الا
الذي تعالى ويحمدنا كمال واحد من المكلفين قادر وفي غيرهم من الاجبا
انما من بقدر وهو قول اكثر اهل النظر ان صحة الفعل من
احدا الجملة من بعده على الجملة الاخر اصح انتوا احوالها وشروطها
بذلك على ان احدا الجملة من محض مزية لاحلها يصح وجود الفعل منه
واما اللغوية يستوي بالمرتب مزية القادرين فان قيل ولم قلنا
ان تلك المنفعة كونه قادرا فليست الا ان يكون ان يكون
بذلك المفارقة لاجعته الى وجودها وبمعناها ولا تدور
صفه زائدة لاحلها محضه فان قيل قد تقع مفارقات من امور
ولا يصح ما قلنا كمفارقة ما سقى لما لا ينفق وما محض محله دون
عمل فلهذا يجوز تمثله في كونه قادرا فليست المفارقة اذا امتنع
الاحباب والاحالة لم يمنع ان لا يعمل مما عليه الشيء في ذاته وليس
كذلك المفارقة اذا امتنع الصحيح فلا ينعى لان من يصح منه العمل
لا يعين صحة الفعل بكونه ولا يعمل محضه مع علمه لا بد من صفه
امضت هذا الحكم لئلا يتبين بعد ذلك عليه فان قيل ليس المبنى
يصح ان يحال ان يكون على صفه بفارق مما لا يجوز ان
لحا فليست الا ان يكون هذه الجملة على صفه بفارق الاخرى فان كانت
بذلك الصفه لا يرجع الى الجملة وليس يجب في المفارقة ان يكون على وجه

واحد فان قيل هلا قلنا انه محض بطبيع لاجله صح الفعل وانما
الفعل يصح من الجملة بدليل انه محتمل بحسب قصد الجملة وازادته
منبت انه فاعل واحد ويطبيع بجمع الى الاحاد فلو كان للظن
او جب ان يكون كل جزء فاعلا ولهذا اولنا لا يجوز ان يكون فاعلا
للقدره التي فيه لا بما قلنا في اعاضه فان قال اعني بالبطبيع حال
لخص الجملة بها فليست فان كانت محال في الغائز فان قيل هلا قلنا
انه تعالى خلق فيه الفعل فليست لك صحته لانه قادر فليست
هذا السؤال سبيل كون صحة الفعل بدليله على كونه قادرا الا ان
نعلمه بهذا القول احصاؤه به اذ المراد على ان قادر لا يدور على
القدره اصلا ولا ان الوضو لنا كونه قادرا وصحة الفعل محضه
لما زاد حاله على ما هو عليه الان فوجب ان يدور على ان قادر
وعبد فان جهم انى على ضله الغا استد انه لا فعل للعبد وقد سئل
فتاويه مستأله قال انما ان الانسان قادر بقدره
بكل بعضه وقال النظام والاستوارى والامر هو مستطوع
ببعضه فليست العمل وحكي ررقان عن علي الكاظمي انه مستطوع
ببعضه للفعل في حال الفعل لست انه محتمل مستطوعا في حال
يصح ان لا يكون كذلك والحال واحد واحتصاصه هذه الصفه
على هذا الوجه يقتضي حاجته فتمنا الى امر سواء انه وهو ما عليه
من لحوال فلا يجوز ان يكون موحية الى حدوثه معناه فان قيل ولم
قلنا ان هذه الصفه تتحدد فليست الوحوه احدها فاصح

كسونه حيا وكسونه حيا مبددا وثانيا اننا علمنا
ان الحي قد لا يصح منه الفعل مع ارتفاع الموانع فاذا صح علمنا انه قد
حاله لا يخلو من الفعل وبالمثل ان كسونه قادر اذا لم يكن مقتدر
كسونه حيا ولا ثابتا بحضرة لانه يرجع الى الاجزاء وكسونه قادر
يرجع الى الجملة فوجب ان يكون كسونه قادر اما بمجرد لانه قادر ان
يوجد مع حواجز لا يحددها ولا يحد من معنى مقتدر على ما سلف في اثبات
الاعتراض في اسباب اخرى ولا يخلو اما ان يكون قادرا لذاته او
لوجوده معنى او لعدمه معنى او بالفاعل وبطل الاول لوجوده منها
انه لو كان قادرا لذاته لوجب كسونه قادر او لو كان ذلك على وجه
الوجود لها الحق مقتدورا لانه وكان يصفه القدر ومنها انه لو كان
لذاته لكان ثابتا الاحتمال كذلك لانها متماثلة ولو كان كذلك
لما صح التماثل بين الاجزاء لاستواء مقتدورهم كما لا يصح بين قادرين
للمقتدر ومنها انه لو كان كذلك لكان لا يحد عليه العجز والاعمال
ولكان يجب ان لا يموت لان صفه الذات تتنبد الى وجود الذات
ولا يحد ان يكون لعدمه لان المعدوم لا يقتضيه ولا يحد ان
يكون بالفاعل لان الفاعل انما يؤثر في حدوثه وما يصح الحدوث
فلم يبق الا انه قادر لوجوده واهم ما يوجب كسونه حيا بوجوب
كسونه قادر ان شرط الله كما يوجب كسونه مقدرا كشرط ارتفاع
الموانع وهذا فاسد لوجوده الذي ذكرنا ووضوحه ان سمحه الاذن
حده محيية وليس منها قدره وبعد فان الادراكات تميز

وجوه مع كسونه حيا وارتفاع الموانع بخلاف القدرة مسئلة
القدرة بمعنى خلقه بغيره قادرا وليس بكنه عندنا وهو قول اكثر
وحكمنا بالحق بين الخياط عن هشام بن سالم ومن سعة ان القدرة حتم
وهي غير المسموعة قال منزار وحضرة الفرد وحكي عن هشام بن
الحكم وهشام الارمني ان الاستطاعة كالا لا يكون الفعل اليه
كالاصوات والكوارث والوقت والمكان غير ان الاستطاعة الارمني
قال كسونه قد قيل الفعل لنا اناسا انه يكون قادرا للمعنى فاذا
لخلو ذلك للمعنى من زبده او وجه اما ان يكون جسمه او بوجه او
جسم اخر او غير من جملة وبطل الاول لوجوده منها انه يجب ان يكون
قادرا في كل حال على حد واحد ان جسمه اذا لم يستعمل لم يستعمل
ما يوجبها ومنها انه يجب ان يكون في سائر الاحتمال متماثل
الاجزاء مبددا في ان يكون القادر هو القدرة ومنها انه
كان يجب ان لا يتفاوت حاله في كونه قادرا ولا حال سائر الاحتمال
القادرة لان ما اوجب كسونه قادرا في اختلاف ومنها انه يجب
ان يكون كل جز قادرا لان ما يرجع من الاحكام الى ذات الشيء
يحد ان يقتضيه جملة ولو كان كذلك لكان يصح التماثل بين الاجزاء
وهذا فاسد وبما اذا صح ان يكون قادرا لجسمه معضه اول
وايضا فانه لا يعض سائر اليه الا ويصح ان يعض كسونه قادرا
مع ساسه وبطلان يكون جسم اخر لانه متصل عنه غير متماثل
مكف بغيره ولم يمارت الاله بان توجب كسونه قادرا والاول

ان يوجب كون غيره وحالها معتمداً عليه ولان حتم الفعل مع عدم
 الاله يوجب وطل هذه الجملة ان يكون مستلزماً لمعنى هو حتم مسئله
 القدره بمعنى تراستما عبر الحركه والسكون وحكى الشيخ ابو القاسم في
 المقالات ان عن بعضهم انها تكون وعن بعضهم ان بعضها حركه وبعضها سكون
 لئلا ان الحركه وشايد احاشا الا ان يحتمل ان يكونا بوجوب
 لكونه قادراً وكفاً ان يكون قادراً او هو القاعل لها لانه قدرة وما
 يقع بالتمسك ان يكون غيره كما ان ما يقع من القادر يجب ان يكون غيره وايضا
 ولو كانت الحركه توجب كونها قادراً لوجب اذا نظمت بضدها ان
 يصير عاجزاً وقد علمنا ان حاله في كون قادراً لا يسعى به بالسفاهة
 الا ما كن ولان كون مفقود لنا ولو كانت القدره من حيثها كانت
 مفقوده لنا وفي عذرنا علينا دليل على انها حتم عجز الحركه والسكون
 مسئله القدره عجز سري الحزم وقال بعضهم انها الحزمه لنا في
 ذلك وجه منها اننا قد علمنا ان الحزمه سفيان في كونها حيز وحلفان
 في كونها قادراً ولو كان القدره هي الحزم لما جاز ذلك ومنها
 انه قد يكون حياً ولا يكون قادراً اذ الله غيره ومنها ان الحزمه
 حاله في كونه قادراً في ومنزجه حاله في كونها لا عجز وهذه الطور
 يعلم انه معنى سري الاعتقاد ان ولا زاد ان قدر انه حتم
 ثم ايسر ومنها ان الحزمه تحتمل حكم بعينه فمما التماثل وهو
 الاذن الك والقدره تحتمل حكم بعينه فمما الاختلاف وهو استحال

١٢٦
 يعلق بعضها ما سول به شايد فاما قدر القدره غير الحزمه واجبه
 بان كل حي يكون قادراً بشرط السلامة فاذا اخذ من كون حياً
 محتمل من كون قادراً فليس باطل سمحه الاذن ويعتقد ان القدره
 الحي الحزم وذلك بسبب سبب لانها ان العجز بسبب سبب لانها ليست له
 القدره بمعنى سري الحزمه والسلامه وقال ابو القاسم القدره صحة الاذن
 والسلامه وحكاما في المقالات عن عدلان وعامة وتشتت وجماعه لنا
 في ذلك وجه منها ان كون قادراً يرجع الى الحزمه والصحة يرجع الى الاجزاء
 لانه اما ان يعني بها نشر الحزمه او المحاوره او معنى فسكالمالك والبطابع
 كالحزمه والبرودة وكل ذلك محتمل للمجد ومنها ان الحزمه قد تكون
 صحياً ولا قدره كسمحه الاذن ومنها ان جمع ما بين سري
 اليه لا يعلق بالغير والقدره سعلق بالغير ومنها انه اذا بالسمحه
 في المترض وذلك في وان ازاد او معنى غيرهما على ما ذكرنا فمما
 متبادر واحتمل بانها لو كانت معنى غير الصحة لجاز وجود الحي
 سلمها من الافات ولا قدره على شيء والحجاب فمما عندنا به ذلك
 ولهدا قلنا سمحه الاذن صححه ولا قدره فيها واحتمل ان عند
 زوال الصحة يزول كون قادراً ويعود يعودها فليس باطل سمحه الاذن
 ولانه قد يزول الصحة ولا يزول كون قادراً او قد يزول كون قادراً
 والصحة بحالها وقد عطف حاله في القدره وسبق في الصحة مسئله
 قالوا اطباء القدره هي اعتدال المزاج وابتنوا الطابع
 وعندنا انها معنى غيره لئلا ان عند المترض يزول الاعتدال والبرور

الفذرة ولا بد اعتدال المزاج عبارة عن هجر الطبايع الاربعة
 وهي مستأجرة والاشياء المتفاديه لا يبعث ان يوجب صفته واحده
 ولا ان اعتدال المزاج ان اراد وابه اجساما ثوبت فقد سببنا
 وان اراد والاعتراضا عن الحيل فقد سببنا وان اراد واعراضا
 بموجب الحيل كما فيهم بالفون في العبارة واجتنبوا ان يمتنع
 المزاج قوي ومعنى زال لم يبق وقوله كذا جواب مسئلة
 او الفذرة لا تختص بمادة وقالت الفلاسفة الاستحالة في القوة مما رآه
 يخرج الى الفعل لما انشأه وجودها في الجماد ليجب كونه قادرا
 الفعل منه ولا بد من حكمه على الجماد فلا بد من ان يرجع الى كل جزئ منه
 لا بد بالحق في ذلك كما مضت في انه ليس كالمزاج الواحد فكما يجب لو حلت
 الفذرة في الجمادات يكون كل جزء قادرا ولو كان كذلك لما تغير حاله
 وان صار حيا ولو كان كذلك لوجب ان يقع الفعل حسب ارادته
 واحواله وذلك محال مسئلة ولا بد الواحد من على طرفة عين
 اذا خرج من كونه حيا خرج من كونه قادرا ولا وجه لذلك سوى
 حاجه الفذرة الى الحيوة قالوا نحن نحكم ان الثمرة تحصل الشجرة
 والذرة تحصل من المذرة والحاجه لحصول البسطة واما ذلك
 بل ان فيه قوة قلت ذلك يحصل بالفاعل المختار مسئلة
 قال الشيخ ابو عبد الله الفذرة لا تحتاج الى سبب مخصوصه سوى سببه
 الحيوة وهو قولهم هاتين في بعض المواضع والاطهر في قولهم انما يحتاج

الى سببه زائده على سببه الحيوة وهو الذي ذكره في بعض الاقسام
 على ان الزوائد في كتاب الامثلية وهو الذي يقول في شجرة او على
 وجه آخر في ذلك على ان يمتنع احداهما ان لا يكون من الامر كذا كحملت
 المله والذرة من الفؤي ما عتق له القيل لان الفؤي محتمل لا سبب
 واذا كانت الحاجة الى سببه زائده فوجب صحة ما ذكرنا في
 علمنا ان الامر بخلافه فلا فرق بين حوار ان يكون الحذر سبب الحيل
 اعطى حتى يلزم من الاعتقاد بالامر الحيل وبين من هو هذا
 ولذلك حذرت العادة والحال على طرفة عين واحده في ان الحيل اذا كان سببه
 رحوه لا يحصل فيه من الفذرة ما يحصل في المسمى نفسه فكيفه صليته والى
 انما قد علمنا ان من حصل في رجله او بدنه العلم ان عند المسمى والبعض
 فذره على طرفة عين واحده لسبب السببه ولذلك مني في حاله
 عادت السببه الى ما كانت عليه من عود حاله الى ما كان من كونه قادرا
 ولا فرق بين قال ان الفذرة ما فيه وهناك منع وبين من في البعوض
 وسبب من قال لا يقدّر على شيء مسلمة من ذلك ان مع المنع ليجب حركته
 من فعل المتعل على ان كان سبب من الفعل يمنع من اي فعل كان
 فان قيل فاذا كانت الفذرة تحتاج الى سببه مخصوصه فحوز وان
 سبب الذرة هذه السببه موجود منها من الفذرة ما يوجد في القيل قبل
 اذا كانت تحتاج الى سببه لم يحز ان يوجد عند فذرة من السببه الا فذرة
 كما لا يخفى ان يلزم مع فذرة من السببه الا فذرة من السببه الا فذرة
 من السبب المعلوم من حال الاعراض ان سببها من سببها
 لعدم النوع احتملت ابرزها قلت الامر في ذلك موقوف على الدليل

وقد ثبت من حال القدم ما ذكرنا ان الفيل لا يتحمل فبذره الفيل
 فلا بد من حاجتها الى سبه محضه لكن السبه الذي معها يصح وجود الحيوان
 كانه ان يتغير فبذره هو زائد عليها لم يصح وجود الحيوان فيه كانه لا يتغير في
 حكمه الا عوار من له المحذور والمحدد وما هذه حاله لا يتحمل الحيوان والفيل
 فاذا لم يجد ذلك فكل قدر من السبه محتمل فبذره من الفيل لا يجوز الزيادة
 عليه واحسن الشئ ابو عبد الله بن محمد بن احمد ان الفيل بذره عن حاجته
 محتمل فيكون بدله انما يوجد في سائر احزاب الجبال خلاف العلم لانها
 محل الا في سبه محضه سبه العلف فاذا كان كذلك وجب ان يصح
 وجودها في محل الحيوان فاذا صح وجود بعضها يصح وجود سائرها والثاني
 ان لو احتاج الى سبه زائدة لا بد من صحة اثبات حيوانه كونه قادرا
 بان لا يتحقق احرازه بالسبه التي ذكرتموها والخراب اباينا
 انما احتاج الى زياده سبه والمعقول في ذلك على الدليل ولا سلم ما قال
 في صحة ان العلم يحتاج الى سبه زائدة على سبه الحيوان كذلك
 الفيل وذاته انما الشاة انا محوره صانها اثبات حيوانه كونه قادرا
 انما يوجب الى العلف قال الشيخ ابو محمد التبادي الصحيح ما ذكره
 ابو عبد الله وما ذكره الشافعيان يدل على ان زياده الفيل يحتاج
 الى زياده السبه ولا بد على سبها يحتاج الى سبه زائدة ولا خلاف
 بينهما ان زياده الفيل يحتاج الى زياده السبه وانما الخلاف في وجود
 حسن الفيل فلم يصح استنباطه لانها لا بد ان يكون في الفيل بذره من

الفيل في الفيل وان لم يحز وجود فبذره الفيل قال الشيخ ابو عبد الله
 الصحيح ما قاله الشافعي والشافعي من ان سبه الفيل لا بد من
 ثبات سبه المعقول لما لم يحرر يكون في قول الفيل ولو لم يكن الجاهل من
 ذلك الا ان الفيل يحتاج الى سبه زائدة على سبه الحيوان لو لا ذلك
 وجود الفيل في سببه فيه ولا شك في حاجته لرجوع الى حسن الفيل لا
 الى فبذره بعينها لان الحاجة اذا وجدت في بعض الاعراض في الحيوان
 فنكث الحاجة لعدم الاحتياج الواحد منها الا ترى ان العلم ما احتاج الى
 سبه زائدة على سبه الحيوان احتاج حسنه كذلك الفيل فبذره مستلزم
 الفيل لا يولد الفيل قال ابو القاسم بولدها امما الدليل على ان
 الفيل لا يتولد وجوده منها انما لو تولد من الفيل عن اعتماده وكان
 الفيل لا يتولد وجوده منها انما لو تولد من الفيل عن اعتماده وكان
 حيث ان يزداد من الفيل فبذره عنها ومنها ان اعتماده مقدور لنا
 والفيل مما يحسن الفيل فبذره عليها فلو كان لا اعتماده موله كان
 مقدور لنا ومنها ان اعتماده لو كان يولدوه ومقدور لنا لو حب
 ان يعلمه وعينه كاشته له ان يولد على شئ لا يعلمه كان مقدور لنا
 تتعلق بها الامور والهمم والحمد والذكر وبحسب الاقدام والاشياء والدليل
 على ان الفيل لا يتولد وجوده منها ان الفيل لا يتولد الا في محل معين
 حيوانه ولو جاز ان سبب التولد الى الفيل لجاز ان سبب الى الحيوان
 وان سبب اليها فلو كان مستتب احد عن شيبين وهذا محال ومنها ان
 الفيل اذا حصلت فليست حصلا بان يكون مولد الاخر او ليس يكون
 الاخر مولد الفيل الا انما يوجد من سبه موهوب الى النبات السبب
 ما لم يستتب وهذا لا يكون ومنها ان كان يجب ان يولد فبذره

الواحد ما علمت وز الأيا هو هذا فاستبد وعنف استألو كان يو له لول
 ما لا تنها هي اذا لا مانع الا ان يقول ان الجمل لا يمكن فيقول وحاش
 يو له في حاله واجبه ما يحتمل المهر واجبه ابو القسريان القدره
 لا تنفع فلو لا انما لو له اخرى في الاخر من جوده قابضا وهذا فاستبد
 من وجهين احدهما ان علة القدره مما سبق والثاني لو صح انما لا سفي
 لم يدل على ذلك لحوار ان يخلق الله تعالى القدره فينبى حاله بعد ذلك
 مستلزمه لا يبيح ان يفعل بالقدره الامتولد الا ومباشر ولا
 كونه الاختراع السلام يقع في موضعين احدهما في حد الاختراع
 والمباشر والمتولد والثاني ما يبيح ان يفعل القدره وما لا يبيح انما
 الاول محد المخرج هو ان يفعل الفعل مسدا لا بالقدره فيعملها
 وهذا مما يحتمل به القادر لنفسه لانه كما مستعمل عليه القدره
 والجلول واستعمل على ذلك صح منه انما اختراع له اعمال فلو لم
 يقبل ان يفعل على هذا الوجه لما صح ان يفعل ما صلا وفاز
 حال الواحد منا لاننا ان شئنا ان لا اختراع فبقا في وجه اخر
 يبيح ان يفعل على ذلك الوجه فاما حد الماسر والمتولد فكل
 الشئ ابو القسري عن بعض المعترضه ان المتولد هو الفعل
 الذي يكون ممتنى محاور حري ومكر في عري وعن بعضهم هو العمل
 الذي اوحد شئ من خارج من مكان تركه وعن بعضهم ان العمل
 الثالث الذي في الثاني مثل الام الذي في الصريه ومثل الدمار
 الذي في الدرع وقال لا سفي ان كل فعل ينشأ وقوعه على الخطا

دون القدره اليه والازاده له فتأيد وكان فعل لا تنقيا الا ففقد
 وكل جز محتاج فينبى المتولد بهرم وقصد اليه والازاده له فهو
 خارج عن حد المتولد في اجل في حد الماسر فتدرك ابو القسري
 في حوار المحدث الماسر ما وجد عن غير مقدمه والمتولد هو كل
 فعل بقدره او حدث معه شئ ولو لا انه لم يوجد وذكرا
 فافهم القدره ان حد الماسر ما سنده القادر عننا القدره في
 محليا والمتولد ما يفعله بحسب غيره من اعمال ولما حصل فيها
 ان الدليل لما دل ان القادر عننا بفعل الفعل انما القدره قادرا
 بقدره في شئ ما وقد فعل الفعل وانبطه بوجه عتبا احدهما
 ان بعض من يمتزج عتبا في فعله في الاول انما مباشر
 وفي الثاني انه متولد كما لما قبل الذي يتولد عن المحاوره والعلم المتولد
 عن النفس والامر المتولد عن الوهم والصوت ولما شوان المتولد عن
 والدليل على صحة ذلك ان الواحد منا يفرق من ما يبيح ان يتدبره
 بالقدره كالازاده وله اعتقاد والمكر له وبين ما سنده عليه
 الاسف فمفعول اخر كصحتك له حتام الثانيين هذا حقيقة
 المتولد وانما يقتضي في ذلك لا لولا الفعل في قول لما وجد
 ولو حوده ما وجب ان اوحد فينبى في متولد ولا يقال فلما
 نفع بالقدره وذلك لانه لا يجب عتبا وانما يفعله القادر من
 حيث كان قادرا وان القدره تاتي في اجابه فاما
 وصف الشئ بان يولد فقد قال شحانا المولد هو لان
 دون الشئ والسبب هو الاله كاله واذا كان هذا

لا يفعل مع غيره لا لمصلحة باله ارف وصور اسبغ ال التعاريف فيها وقد قال
 ان الموجب للتولد هو الصانع دون السبب ويقع ان يقال ذلك في السبب
 ايضا وبعبارة الوجه الذي ذكرنا فاما ما اقوله او لا وغيره
 صحيح لان المتولد قد جعل بعض الاشياء كالعلم المتولد عن النظر
 وكثير من الخلق المتولد عن الحجة الذي رماه ارجع الى كفه مضافه
 الحاديه له وقوله هو الفعل الذي يكون سببيه ليس يمكن كشفه في بيان المتولد
 وقوله هو الذي اوجبت سببه فخرج من امكانه ان يكون لا يصح لان
 في المتولدات ما يمكن له ان ان يفعل فيه خصوصاً في الفعل لانه
 يمنع الاعتقاد ان يولده وقد يكون في المتولدات ما لا يترك له اصل
 فلا يصح وصفه في الحقيقة بذلك وهذا الجذب فاستدل بقوله من
 ذكره انه الفعل الثالث الذي في الثاني وهو مراد في هذا
 مضمن بان بعض المتولدات ولا يجوز ان يعدل في ذكر بعضه كما في
 سنان الحدان الخطا المحذور حتى لا يخرج منه ما يجب ان يدخل فيه
 وقوله انه الفعل الثالث الذي يلي الثاني لا يصح لان في المتولدات
 ما يكون موجودا مع السبب فلا يكون فعلا مائلاً ولا ثالثاً والذي
 قاله الاشكال في عبادة لا يمكنه لا يدخل الخطا والحد وما يمكن تولد
 او لا يكون لان كل فعل يقع بسبب موجود المحذور بعده لا يؤثر
 في حاله وحده لا يمانع لا عن سبب ولذلك يصح ان يقال ان
 يفعل متولداً او مائلاً فاما الدليل على ان القدره تصح
 ان يفعل مما يشاء هو ما ثبت ان الانسان يفعل

في محل قدرته كالخبريات والاشكال وقد دللنا ان الانسان
 يفعل يفعل المتولدات فان قالوا ان السبب على ضربين
 احدهما خلقه كالاغتماد من جهة ان يولد في محله وعبره محله
 دون شرط وهو ان يكون محل الاعتقاد مما شأنا ما ولد فيه او مما شأنا ما نشأ
 وعلى هذا الوجه يولد الانسان من الخلق ولذا اعتقاد والخلق والخلق
 من السبب لاجلهم له ومن جهة ان يولد في محله من مقتضى عبادة ما لا يولد الا في
 محله كالعلم يولد العلم والوحي يولد الامر وفيه ما يولد محله وعبره محله
 كما يترجح الى حاجه المستشعر ليدل المحاوره للتأليف الدليل على ان
 لا يصح ان يفعل محله وهو من المتولدات لانه لا يمكن ان يكون محله
 فيها اول من يفعل كما يقول لانه ليس له معضلة احصاها وكان
 ان شأنا من محله الاحتكام الثانيه ومنع غيرنا من سببها
 حتماً يكون محله من ذلك كمن كنا معناه في حوارتنا وطلد ذلك
 وكان عيب من العبد من ان يصح ان يفعل بقدرته في نفسه الفعل
 ساره فلا يحتاج ان يدعى محله في الفعل ومما كان عيب
 في المدفوع والعليل الذي يطلد القوة عن حوارته ونقته لانه
 ولكنه ان يتمكن من محله حوارته بقدرته قلبه كما يمكن بقدرته
 حوارته وبعد ذلك يطلد من هذا القول وللهذا الوجه
 الاخير يعلم انه لا فرق بين بعد الاحتكام في بعض القادر
 وفي شأنا الاحتكام وان من حق القدره ان لا يصح تولد
 الاعتقاد الا مع الممانعة انه بعد ان علينا خبرك ما ياتي
 عننا الاعتقاد الذي يفعل في اليد حتى اذا قد سألته وخجلت

المماثلة امكن ذلك حيث ان يكون ذلك شرطاً كما ان ابتد الفعول
 في عملها كالشرط من له لو وجدت قد رتب في عمل واحد
 لا يصح ان يقع باحدهما دون الاخرى عند ان على وليها يتم وقال ابو
 عبد الله يكون وقال فانه القضاة مثل قولهم في ذلك فاما انهما فان
 يعمل على افعال الخواارج وقد اختلف عليهم في ذلك فاما انهما فان
 عنده اما لا يجوز ان يعمل احدهما دون الاخرى في حركته لا يستعمل
 حاله في استعماله لهما واستعماله لهما واما انهما في ذلك فاما
 ان يعمل لهما غير ذلك بل ولا يستعمل فيهما من لا يعمل فاما ان يعمل
 لو استعمل احدهما في حركته لكان الاخرى قد حلت في الاخذ والترك
 لانه لا يجوز استعمالهما في تشكيل قول لما وجب من كون العمل متحركاً
 شاك في العمل اما قلت فاما الوعد الذي في الفعل
 لكونه قادراً اما الاخرى استعملت في العمل ليعني ان يكون
 الجاد الفعل لهما واما كان ثم ما قالوا لو كان شرط الفعل
 بها الاستعمال الذي هو غيره فبذلك هما قال القاضي وما قاله شيخنا
 ابو هاشم قريب لان القادر بقدره اذا لم يصح ان يتدي بها الفعل
 الا في الجهد وان كان انما يعمل في حركته كان قادراً كذلك
 لا يمنع ان لا يصح ان يعمل باحدهما دون الاخرى لما ذكره
 من العمل وان كان انما يعمل بهما لكونه قادراً وقد ثبت ان
 ان لا يصح ان يتدي الفعل بقدره في حيز من شاعره حتى يتحرك
 جميع المعنى لا يترجع كقوله اتحاد الفعل بالقدره والبال

٢١٢ له وكذا كما قاله لکن هذا الحكم انما يجب في افعال الخواارج
 المستانها او قال القلوب في حيز ممنوع ان يفعل باحدهما دون
 لان ما يعمل في القلب غير محزى لاحد من الخواارج ولا محزى القلب
 محزى الا له ولذلك يجب ان يعمل الا باحدة دون الاخرى فليكن دون
 حيزاً ولذلك يجب ان يعمل بالقدره الا اعتقاد دون الاخرى فليكن دون
 دون الاعتقاد ولا محزى من لهما في افعال الخواارج مستلزمه والقدرة
 مختلفة غير متماثلة ولا متضادة وقال ابو القاسم فيهما عملت وتمامه
 وعن بعضهم ان القدرة حيز واحد وعز على ان فيهما عملت
 كقدر الخواارج لان الفعل على افعال الخواارج يترجع وقال كذا
 مختلف مثل قول لي هاشم لانا ان بعضنا لا يتوب مناب البعض فمما
 التي اذا كان الذي يصح بعضهما استعمل بالآخرى فصار كالفرد
 والمحجوب يوجه ان قدره من لهما لا يعلق بمقدور واحد لما يودي الي
 وجود المقدور وبعده فوجب ان يكون مختلفاً لاجل ما علقنا
 ولانا لو قدر باوجود العجز في عمل فانه لا يفي بجميع ما في المحي
 القدرة ولو كانت متماثلة لا تفي بجميع كالموجود جمل فحيز
 من قلبه ينبغي العلم من شايء اجزاء القلب مع حيزه ان حال
 العجز مع العمل شوي وكان يجب ان يفي الجميع واحتمل ان
 كيف يصح اثبات شئ لا مثله له ولو حاز ذلك حاز اثبات شئ لا مثله
 له وهذا فاسد والحوادث ان هذا موقوف على الدليل وقد
 ثبت بالدليل كونه مقدوراً لا مثله له محذور في حيزه في ان
 لا يكون له مخالف مع علمنا بالاشياء المختلفة اجماعاً انما يثبت

ان القدره القدره سعامان على الحكي لا زاده والكراهيه وانه
 يصير عاجزا بعد ان لم يكن والحال هذه واحده فاما جواب
 مسئله اختلف من قال ان العجز بمعنى ان يمتنع الفعل وقبله فقال
 ابو الهذيل انه قبل وهو احتيازي فاحسن القضاة وقول كثير المناج
 وقال جماعة منهم ان يمتنع الفعل لئلا ان العجز ضد القدره يعني ان
 يكون الخلفه بالفعل على حده لئلا اذا كانت القدره لا يمتنع ان
 لتعلق بالفعل الا في الثاني عند ذكر العجز بوجهه انه لو تعلق ما عجز
 في الحال لم يكن القدره مضاده له لا ممتنع عجزه متعلقه على عجز الوجهه
 الذي يعلق بالفعل عليها فيجب ان يكونا مقدرتا وان يوجب
 عجزه الفعل في الثاني كما ان القدره يوجب صحة الفعل في
 الثاني واحتمل بان العجز في الفعل كما يمنع قلنا ليس كذلك
 بل في العجز على ما قدرنا من ان يمتنع ان يمتنع في العجز يعلق
 ما في قول كثره او يفعل واحدا للمحكى عن كثره القول الاول
 وعن بن الزوائد القول الثاني لئلا ان العجز يجب ان يكون متعلقا
 بكل ما يتعلق القدره به والامضاه لانه لو صح ان لا يتعلق بعض
 يتعلق به القدره ومع ذلك يضاد وجهه انه لا يتعلق بشئ مما يتعلق
 به القدره ووضاده واذا ثبت فتشاد ذلك وجب ان يتعلق
 لم يتعلق ويكون الحكم على العكس يستلزم ان يكون عجزا من افعال
 كثره واحتمل بان القدره يتعلق بعلم واحد
 عند ذلك العجز قلنا لا نسلم وقد ثبتنا فتشاد ذلك مسئله

من علم الله تفعل ان يمتنع من الفعل او يكون يمتنع ومن الفعل او لا
 يمكن من له لا يكون ان يمتنع بالفعل في ذلك حاله ومنه
 من قال كثره ان يمتنع بشرط ان يمتنع ان لا يمتنع من ان الفعل
 يمتنع عليه التمتع ومقدار الاله كما سجدت لوجه القدره كما
 لا يكون ان يمتنع من لا يمتنع كذلك لا يكون ان يمتنع من يمتنع لانه
 محتمل يمتنع بكلف ما لا يطابق ولا يكون ان يقال انه يمتنع بشئ
 ان لا يمتنع لانه تفعل على علمه بالسؤال البهيم واذا علم بعجزه بالفعل
 في حال الاعتزال منه ولو جاز ما قال الحاز ان يقال ان العجز جزها من
 وعجزه المكلف علمه بشرط لو كلف واقدار واحتمل بان العجز
 الممتنع من فعل الصلاه وحيث ان لا يكون مكافا ولما كان ممتنع
 قلنا انما يذكر لانه فعلنا وزد الشروع بغيره من حيث كان ممتنعا
 ولا يمنع ان يكون وجهه ممتنعا لانه لو لاه الحان الممتنع مكلفا
 فلا فرق بين ان يمتنع من شئ مكلفا او من فعله ما كلف
 مسئله اختلفوا فيمن يمتنع على حده من تطلبا ولا يمتنع
 على جهات تطلبا فقال بعضهم يمتنع عن جهات تطلبا وبعضهم
 لا عجزه وانما هو عدم القدره فقط فانما انما يمتنع من تطلبا
 القادر على جهات تطلبا ولا يمتنع عن جهات تطلبا
 لان العجز من جهات ان يتعلق بالافعال المتماثل والمختلفه
 في الحال كلما من عجزه يمتنع ولا يمتنع ان يمتنع على جهات تطلبا
 ويجب حواشي قاده على تباين احوالهم فاذ انبش ذلك

استحال خونه عما حذر عنه واما سحره فله الجسم الذي لا ينفك
عن الفعل فله من حيث حيوة حاجته في عمله ان يفعل في كل حال
قدرة احرازها عليه من الاعتماد وتكون اعطاه الذي في قدرته قادر
احرازها بالحدوث والذي لم يزل الكمال في ان يتفكر في كل
عمل بعد احراز اعتماده انما يستحقنا ابو الخلق بقوله ان الله
كل عمل بعد جمع اجزا اعتماده انما وزاده جز خسر فعله بالوجود
اولي كما بقوله في المنافع والممنوع وكما قال ان ما لا يقدّر عليه محذور
ففيه عجز كانه لا يقدّر على الا يقابلها وليس فيه من العجز ما لا يقابل له
ولو جازي كونه عاجزا عن احتراز المنع وهذا محال وانما يصح ان يعجز
عما يصح ان يقدّر عليه على قدر من وجوه العجز لم يميز ما يتعلق بالعجز عما يتعلق
به القدرة من كونه المنع من الفعل قادر عندنا وعن بعض
انه ليس بقادر ولا فيه قدرة وقال حنف من حيز انما قادر لا
يقدّر على شيء كما لم يطق حقيقته يصير لا يصير لنا ان المنع يمنع الفعل
خسر في محذور المسافر له كالعلم القدرة في سفي الجمل وكثيرا لا يقدّر
منع من سفي الاضيق واذا ثبت ذلك فالقدرة ما فيه وحال القادر
لم يصب من نور ود المنع عليه بان يحذر العمل كما انما يقدّر على ما
يقع في العاستر وان عجزه من اجاده الان واذا ثبت ذلك ووصفنا
له ما انه قادر بعد ما عليه من الصفات لا ونوع القول كانه لو افاد ذلك
لما صح وصفه المحل ما انه قادر لم يزل ولا ما انه قادر على الصدور في كل شيء

ومنه فانه قادر على ما لا يحسنه فله القدرة على ما لا يحسنه
انه قادر لا يقع منه الفعل وليس كذلك في قولنا يصير كانه المزايا من
يصح ان يصير المستورات اذا وجدت وان القدرة انما يتعلق بالقدرة على
تكون يقال انما مع وجودها انما لا يقدّر ولا يقال انما قادر يستقرط العمل
لان الصفات حاضره له في كل العمل كما هي بعد ما لا يصح الاستقراط الحولية
وانما يختلف سفيها انما هو على حاله في حصوله قادر او لا يصح سفيها
مع المنع ويقال انما هو على حاله مختلف في ذلك وانما يصح قادر او لا
طريقه الاستقاف وانما يقدّر قال القاضي والافضل في خلافه
عما انه كان ما مر في حقه يعني قول من على صفة الله اختلفوا
فيمن لا يقدّر فيه بل يثبت يقال انما هو على حاله في حصوله وجوده
وفي لا يقدّر فيه وحكي السفي انما العاقل عن سفيها انما كان ذلك
يقال الاسكان والصحح هو له اول ان ان القدرة غير الجبوه وقدر
بالسفي عليه من قبل ولا يحتاج في وجودها الى القدرة ولا وجودها من
بوجود القدرة فوجب ان يصح وجود الجبوه ولا يقدّر من ذلك المنع
كونه حيا وهو عاجز كما يكون ذلك وهو قادر فاذا ثبت ذلك لم يصح
وجود حيا لا يقدّر فيه بان لا يحتاج القادر عليها احادها واحدا
بان المحل لا يخلو مما يحتمل وما انه يودي الى اثبات حيا لا يصح ان يفعل
والجواب عن الاول انما يستحقنا ابو الخلق بقوله ان المحل اذا اختلف
سفيها لا يخلو منه ومن صفة فعله قوله يجب ان يسطر فان كانت
القدرة تحتاج الى مزيد على ما يحتاج اليه الجبوه وهو الاظهر
من قوله محمدا المحل من القدرة والعجز وان كان لا يحتاج في تمييزه

لا يتناول من قدره او غير الحكيم وان قال ذلك ومجده يجوز ان يتناول من
 القدرة ١٦ البعير وهو مخالف الاستان واما ابو هاشم فيكون ان
 يتناول من قدره ولا يلزمه هذا السلام والجواب عن الثاني
 انه يصح تقديرنا وقد ثبت ان شجرة الاذن حس وباه ولا يصح العمل
 بها وقد ثبت ما قلناه من حكمه انما يقتصر عن الطامر انما يقتدر
 الانسان على ما لا يحيط به سالكه وهو الفصح ووجه ذلك ان يعلق القدرة
 بالقدرة ويرجع الى حسيها فلا يقف ذلك على ان يحيط به سالكه ولهذا
 يصح من النامر ان يقول ما لا يحيط به سالكه وذلك يصح من باقي الاعتراض
 ان يقدّر عليها اجمع وان غاها اجمع ولا بد لو كان القدرة في تعلقها
 بالقدرة وتعلقها بالخطوة بالبال لوجب حاجتها في ذلك الى الاعضاء
 والسلام لان الحائز لا يخلو من هذا فاذا علمنا استعنا في
 الوجود والمنعول الى ذلك ما قلنا ان نحو انما يستحيل ان يقدّر
 على شئ لا يحيط به سالكه قلنا ولموهل نارغنا الا ان هذا مسئلة
 قال بعضهم القدرة على الفعل وقال بعضهم سبب الفعل وعندها
 ليست سبب ولا علم ووجه ذلك ان القول بانها علمه وسبب
 كون الانسان مختاراً وعندها له حسب دواعيه وهذا فاسد
 وان العلم توجب حكماً للموجود كما لعلم بوجوب كون الحي على الحركة
 توجب كون المحل محملاً فاما ان يوجب غيرهما فيقال ولا بد لو كان
 سبباً او علمه لكان فاعل القدرة هو الفاعل للفعل مفردا به وكان
 لا يصح الامر والهي والحمد واللام وهذا فاسد اجابوا بان

وعبر ما بالبعير ان القدرة
 لما يحيط به سالكه ولا بد

القدرة بوثرة الفعل موجب ان يكون لها علم او مستانها موجب
 والجواب عن الاول ان ما به في الحجاب تكون قادراً انما هو فعل
 الفعل وعن الثاني انما غير موجب على ما قد مضى من كلامه
 او على مدنى القول بكون قدره على افعال الخوارج الكلام في هذا
 الفصل يقع في مواضع اولها بيان ما قبل فيه والثاني ان القدرة
 تتعلق بافعال الخلق كقدره والمالك بيان كيفية العلق والرابع ان قدر الخوارج
 هل يتعلق بافعال الخلق وقدرة الخلق هل يتعلق بافعال الخوارج والخامس
 هل سمان ذلك ام لا والسادس يدعي الاقوال وسان صحتها وفاسدها
 وما يرجع من الخلاف الى المعنى وما يرجع الى العيان اما في الفصل الاول
 فحكم شئنا انما يقتصر عن مؤمر ان كل قدره يتعلق بقدرة واحد
 المحيرة وعن جماعة اهل العدل وعبر ان القدرة الواجبة تتعلق
 بقدرة واحد وهو المحيرة وعن جماعة اهل العدل وعبر ان القدرة
 الواجبة تتعلق بافعال كقدره ثم اختلفوا فقال قوم قدره السلام هي
 قدره المنع بالرجل وانما يمنع من طابع وقال قوم قدره السلام هي
 قدره المنع وكذا كقدره قدره الارادة بالقلب وقدره المنظر
 بالعين ثم اختلفوا فقال بعضهم ان القدرة حشر واحد وقال بعضهم
 بل احثاش والذي نقوله شئنا ان القدرة تتعلق بافعال كقدره
 وسعلق بالمتضاد والمتماثل المختلف وانما سعلق بالمتماثل في الاوقات
 والمحال فاما في محل واحد ووقت واحد في حشر واحد لا سعلق بالتر
 من حشر واحد على ما فصله من بعد واحلف فقال ابو هاشم

على قدره القلب لا يقع بها الخشوع وقدره الرجل لا يقع بها الارادة وافعال
القلب وقال ابو هاشم كونه وهو قول لى عبد الله واحتمار القاصي
م اختلفوا في قول ابو هاشم لا يسمى قدره القلب قدره على افعال الخوارج
وقال غيره سماعا على ما سنده اما الفصل الثاني وقدره ان القدرة تتعلق
بالصدق والمختلفين والمتمثلين لذلك يقع من فعل الحزنة ان يفعل
الاعتماد واما الفصل الثالث فالأصل فيه ان القدرة تتعلق بغيرها
من وجه اربعة اولها ان القدرة تتعلق بالمختلف من اجناس مقدرة العباد
ومر هذا الوجه يتعلق بما لا يقع بغيره لا كونه ان يتعلق ببعض دون بعض لكن
المختلف من الاجناس التي يمكن ان يفعلها مستقيم فما كان من افعال الخوارج
لا يكون الا محصورا اذا كان مختلفا لانه الاخوان والاعتمادات
والناكث والامر والاصوات فلا يقع ان يتعلق بالذات واما المتماثل
والمقتضيات من افعال الخوارج فلا يكون محصورا وما كان من افعال القلب
فان محله لا يقع بغيره كاعتمادات والارادات وغيرها فالقدرة
تعلق بالجميع ولا يخص في باب التعلق ولذلك لا يدرى ان اليه الا وقد
كونه ان يفعله كل قادر متاعا على تفاوت احوالهم ولا قدر الا وقد يصح
ان يفعل احدهم منه من حيث ان تراعى مكر العباد من الحاد ذلك
متممعا فما لا يمنع من اجتماعه حكم تامة يصح ان يحوجه وما يحصل فيه منع
لم يمكن ذلك لانه كان يحضه لحتاج الى الاعتناء اليه سايرة
ولذلك يقع ان يفعل بغير الخوارج افعال القلب واما على القادر من
فعل الاعتمادات والارادات على اختلافها فواضح لان جالها

مفق في احتمال المحل فالقدرة تتعلق بالجميع فتصح ان يقع بدل عليه
انه لو لا انه يتعلق بالجميع والاحاد من الواجب ما ان يترد اشيا
ولا يقع ان ينفرد شيئا وان يعتقد اشيا ولا يقدّر ان يترد اشيا وذلك
فاسد واما افعال الخوارج فعلى طريق الاستدلال لا يقع ان يفعل الا الاكوان
ولما عباد دون الناكث والصوت والامر لا يقع الا لو حصر من فعلنا الاشياء
لحتمنا وحلنا اسبابها جعلت الجميع مفعولا بالقدرة الواجبه بانها
ان يتعلق بالحس الواحد في المحال وذلك مما لا يقع فيه حصر الا من حيث كان
الموجود من المحال بحيث ان يكون محصورا لا يثبت ان القادر متماثلا
ليصح ان يفعل الصديق على الله والاحسان المختلفة وكذلك لا يحمل شار اليه
الا وقد يصح ان يفعل فيه ولا فرق بين من حوز في قدرته ان يخص المحل او لا
فمنها ان يكون على الكون في مكان فقط في ان ذلك يترجح للقادر من ان يكون
مختارا الى ان يكون في حكم المصطفى الممنوع واذا صح انه ممكن ان يفعل ذلك
لقدرة في التعلق لم يحصر بغيره ان يغير حال القدرة في ذلك منها ما يقع بالجميع
اذا لم يكن منع ومنها ما لا يقع ذلك فيه منع وبالنسبة ان القدرة قد تتعلق
بفعل الحس الواحد وله احسان في الاوقات من غير حصر لانه يترد حواز
التقاء اليها وانما في ذلك ان يفعل بها والادى الى قلب حشيتها ولو
يقى الله الحازان يفعل بها حشيتها في اهل الجنة ورايها
ان يتعلق بالحس الواحد في الوقت الواحد في المحال الواحد مهم في
هذا الوجه لا يتعلق الا بحزب واحد فان قيل ولم يترد فيها
في الوجه الثالث لا يصح على ما قاله بعضهم قلنا اما تعليقها

بالاخذ الا والتمثيل المختلف فالدليل عليه وجوه منها ان
لو تعلقت مقدرته واحدا كان القادر في حكم المنفوع المضطر ومنها
انما علمنا ان من قدر على تحريك مده بقدرته على سببها ومن قدر على كونها
في جهة مده بقدرته على تحريكه في جهة سببه واذا تجري في العلق بالحق
من واحد لا يحصر اذ لا حاصر ومنه ان من قدر على الحركه بقدر
على الاعتماد ولو لا ان القدره الواجبه معلومها والمطابق ومنها انه
لو لم يقدر الا على شيء واحد كان الكافر لا يقدر على الايمان فلا يحسن الامره
فان قيل اليس سعدى من الجنس الواحد ثم لا سعلق سائر الاخير
فان سعدى الى احسانه نعم ان يكون مقبوض لها ولا يحصر فاشا
فيما استعمل ان سعلق بها فلا سعلق قال القاصي في ذلك ما لم
سعدى عن الواحد ولا سعدى الى ما لا يستاهل احدها ان الحواضر
السنه لوضع السابح في وسطهن فان ذلك الكون الذي فيه تولد
شئنا اجزاء من التاكيف سعدى عن الواحد ولا سعدى الى ما لا يقا به
له لان جهات الجوه خصله والثاني ان عندنا ما لا يعتمد
يقول النايف محور العين بقدرته واجده في وقت واحد في محل واحد
ان هناك حاصر وهو انه لا يولد الا في محل واحد والباقي من
وعمل فيه حركه عن الاعتماد وفعل في الثاني حركه مستداه مثلها
فيكون حركه كمن يقدره واحده احدها عن اعتماد واخرى مستداه
مثلها فيكون حركه كمن يقدره واحده احدها عن اعتماد واخرى

مستداه لا يقدره عن واحد لان ما سئل عن الاعتماد لم يحتمل في
القدره في حال ما حتمت المباشرة فان قيل ولم قلنا انما في الوجه
الذي لا سعلق الا عبره واحد قلنا الوجهين احدهما انما لو حاورت
ذلك السعلق لوجب ان يحضر على الوجه الذي ذكرنا في سائر وجوه
تعلقها ولو كان كذلك لاذى الى ان يفتح الضعيف في محل العظم
لاننا لا قدره يحتاج في نقله الا وهو مقدر الضعيف وفي بطلان ذلك تفاوت
احوال القادرين في نقل هذا التفتيل دليل على صحة ما قلنا وانما فيها
انما لو بعثت في السعلق عن واحد لم يحضر وكان يودي الى ما ينعى القدر
وهذا اجمال واستات السلق الرابع وفيه التعلق في اعمال الحواجر وقدر
الحواجر قدز على افعال القلب عندنا في هاتر خلا فان على وجه قول
له هاشم ان يحضر حرا اليه لو نقل الى نضا عصف سبه القلب صح ان يفعل
بذلك الحواجر افعال القلب لما من ان مقدره وان القدره متجانسه فلو لا
ان احسانها سلق في كل قبضه والاما كان باختلاف المحل مختلف حال
المقدر وكان فاليسر مقدره بقدره لا يقدر مقدره سلق المحل ويقال
لهم لو نقل احده من اليد الى القلب لم يعمل اما ان يصح ان يفعل بها الارادة
فيوما يقول او لا يصح فمقتضى قوله ان حركه القدره ان يكون مدرك
كمنه ان يعمل عملها احسنه ان على وجه منها ان مدركه المدلوك
قدره على العلم لفتح ان يعمل بها العلم ومنها انه لا يصح ان يفعل بها
الاعتمادات فلو كان ان حاله مدركه عليه ولا يصح ان يعمل بها
لحاز ان يعمل بالمعتمد هو قدره على انشاء والحواجر ان يفعل بها
ان يفعل بها الا ان العلم والادراك يحتاج الى محل مخصوص ليس هو

في البية قل وقيل هذا الخبر اليقيني اجزا اليقيني ان يفعل بها
 ذلك فاعلم الفصل الخامس قال ابو هاشم لا يستعمل قدر العلوب
 قدر اعلى افعال الخواص وان كان قدر اعلىها في الحقيقة وقال ابو
 من جلاله وابو عبد الله وابو اسحاق بن عباس والقاسم سمي بذلك
 وجبه ذلك ان القدرة موجودة والسؤال بان موجود وانما لا يفيح ان
 لفعل لعدم البية فهو في حكم الممنوع من مقدورات القلب ولو رآه
 الممنوع يقل الخبر من البدل الى الضاعيف احرا القلب لصح ان يفعل فاذا جاز
 ان يقال في الممنوع ان قدره وفيه قدره جازها من ان يقال هي
 قدره على افعال القلوب لا يلزم القدرة المعبر عنه لان العبد من البعق
 لا يمنع ان يكون له مقدوراته وجه قولنا هاشم لان هذه القدرة
 لا يفيح ان يفعل بها افعال الخواص فلا سيما قدره عليه كما لا يتما المعبر عنه
 لهذا المعنى مستلزمه ذكر بعد هذا ان القدرة تتعلق بافعال كثيرة
 مختلفة ومتماثلة ومتضادة وقوات المحيرة كل قدره تتعلق
 بفعل واحد وقد بسنا وبعدها ذكرنا ان القدرة تتعلق بالاشياء
 من الاثناس في وقت واحد ومن الحسن الواحد في الوقت الواحد
 في المجال ومن الحسن الواحد في الوقت في محل واحد لا يتعلق باكثر
 من جز واحد وبعدها ان القدرة ليست موجبه وقد بسنا
 في باب العزل وبعدها الاستطاعة فقل الفعل وقد بسنا بعد هان
 القدرة تتعلق بالظن وكل ذلك مما قد بسنا هاهنا
 احلفوا في القدرة متى يحتاج اليها ومتى تستغنى عنها قال ابو الهيثم
 ان يحتاج اليها فقل الفعل واذا اوجد الفعل استغنى عنها وكجز

عنده وجود الفعل مع غيره القدرة ومع العجز عن الفعل بالقدرة المتعلقة
 المقدمه وكجز وجود اقل بل الفعل من افعال الخواص مع العلم
 بالقدرة الموجودة في حال الحيوة ولا يجوز مثل ذلك في الارادة والعلم
 وعن جاه من المعنى انه لا يحتاج اليها في حال وجود الفعل لا يفيح
 بهما ما قد وجد فيحتاج اليها لانه في حال وجود الفعل في خارجة ومنه
 عاجزة هذا في المسائل وكجز في المتولد وحكي الشيخ ابو القاسم عن جاه
 انه يحتاج اليها للفعل في حاله لا يفيح بها في ذلك الفعل وعن المحرر
 انه يحتاج الى القدرة مع الفعل لا يفيح في موضع اخرها
 ان القدرة يحتاج اليها فقل وجود الفعل لا يفيح والثناء ان احكام
 الافعال في ذلك سبق اما الاول فالدليل على ان القدرة لا تحتاج
 لاخراج الفعل من العدم الى الوجود على ما تقدم في باب العزل فاذا
 وجد فقد حصل ما احتج به الى القدرة لاجله فيستغنى عنها لانه
 لو لم تستغنى عنها وقد حصل الموجود او الوجوب ان لا تستغنى
 ابدا وليس حاجة الفعل الى القدرة كحاجة العلم الى الحيوة لانه كان
 بجان الصبح القدرة مع الفعل وصحة كما لا يفيح وجود العلم مع
 المحسوس وصحتها ولان اكثر مقدورات القدرة يفيح وجودها
 في الجماد وكيف يقال ان يحتاج الى القدرة فاذا صح ذلك صح ان يحتاج
 اليها في وجودها ولا يلزم حاجة العدم الى المبدأ ان يحتاج اليها في الوجود
 فيه والقدرة يحتاج اليها لاخراج الفعل من العدم الى الوجود
 واذا كانت هاهنا في وجود المقدور وقد بسنا في القدرة واذا
 صح ذلك لم يمنع وجوده مع العجز لان العجز لا يفيح في الحركات بل في

عن القدره وسه اوهاشم ذلك بالسبب والمستب فقال اذا فتح
وجود المستب مع ما السبب لان السبب استغنى عنه كذا
ما نحن فيه واحسن من حاله استحالة وجود الفعل في حاله
قلنا وما المانع منه اذا وجد القدره ووجد معه العجز ولا يفتح قياسهم
على القادر لاننا لم نجد ذلك في القادر ايضا واما الفصل الثاني
فالمراد عن لى هذا لا يفرق بين افعال الخارجة وافعال القلب في ذلك
فقال لا يفتح وجود افعال القلب مع عدم القدره ومحمدة في افعال الخارج
وما دلل شيئا اوهاشم ذلك انه جعل القدره كالحبره فيما يتعلق
بافعال القلب واوجب الحاجة الى القدره ليعبر القلب بمحملة
لما يختص به من افعال وعند استحقاق الجميع متوا وجه ذلك وجودها
بشيء عن القدره فجاز وجودها مع ما القدره كما في افعال الخارج فان
قال انه اقرب الى احتياج الى القدره كما احتياج الى الحبره ولنا
امات حاحه عبر دليل لا يفتح فثبت بما قلنا ان افعال الخارج والقلب
يستويان مستكمله احصوا في القدره متى يفعل بها كالحبره والشم
عن ابي الهذيل انه يفعل بها في الحال الاول وان لم يوجد الفعل
الا في الثاني والحال الثاني معنده حال فعل في حال فعله غير
حال فعله وعن شاذ انه قال لا اقول يفعل بها في الحال الاول ولا في الحال
الثانيه لكن اقول الانسان يفعل والفعل لا يكون الا في ثانيه وعن
جماعه المتعبرون انه اقول في الحال الاول انا يفعل بها في الحال
الثانيه فاذا كانت الحال الثانيه ووقع الفعل قلنا فعلنا بها في
هذه الحال ولا اقول يفعل بها لان الفعل قد وجد في حال فعل قبل

ان يوجد الفعل وهي حال فعله اذا وجد وعمل كسب اهل النظر
ممن يقول الاستصحابه قل الفعل لا ان كان في القدره الاول او فعل
في الثانيه والظاهر يقع في موضعين احدهما ان القدره متى يفعل في
الحقيقه ومحملة في الثانيه وهو لا يفرق بين موضعين احدهما وهذا
بما انه لا يفعل بها في الوقت الذي يحتاج اليها في اجاد الفعل
وهو الحال الاول واذا وجد استغنى عنها والقول بان يفعل بها كالفعل
بان يفعل بالقلب والمبركه وشاذ ما الشاذ في ذلك ولا يفتح قياسهم
والمستب في ان المستب اذا وجد وجد معه المستب لانه لو كان المستب
كان يوجد في الحال المستب بالقدره فصارا جميعا يوجدان بها
وان كان السبب يوجد ابتدا والمستب بواسطه فصارا جميعا
يوجدان بطاوع السبب كلاله فليكن محتاج المسألة ان يكون وجود
السبب عاقلنا لو وجد القدره المفترقه كما احتياج الى عمل خلاف الفعل
فان محتاج الى القدره لم يوجد فاذا وجدت استغنى والوجه الثانيه الكلام
في العاقل معند لى الهذيل وايضا في القسم الحال الاول هو حال فعل
ولما يوجد وكذا في سبب فعل متى وجد يقال فعل ولا يقال يفعل
وسبب فعل فاما اوهاشم فيقول اذا كان الفعل سبب قبل
سبب فعل يتوقف بفعله واذا حصل يقال فعل واذا انفتح يقال يفعل
فالاول احسن من قبل والثانيه بالحال والباقي بالمعنى من العاقل
على ترتيب له افعال في الاوقات وهذا هو الصحيح مستكمله
القدره ان لا يعلقان مفترقه واحدها هنا اربع متايل احدها

فقد ثبت ان في قادر لا سلفات مقدرة واجبة والشيء في قدرات
في شخص واحد لا سلفات به ايضا وبالشيء قادر ان لا سلفات مقدرة
واجبة وزايجها لا سلفات به قادر وقدره والعلم في العلم والامر
وهو ان يودي الى وجود الفعل وعدمه او يودي الى انشاء الفعل
وعمل المرعب فيه عنه او يودي الى العمل معك ان يستفعل له
وكل ذلك فاستد سائلنا اذا كان في قادر من شيء ان يري احدهما ضد
ما يريه الاخر واما يري قدره وقادر لما ذكرنا واما قدره
فيكون ان يوجد في قادر من يودي الى ما ذكرنا واما قدرنا
في شخص واحد فلاننا يكونان يكون في محليين وان يجعل احدهما او يكون
في محل واحد فيفعل احدهما دون الاخر فيؤدي الى ما وليا والمحيز
يقولون ان الفعل من قادر خلق الله تعالى للعبد وقد ثبت
الكلام في فتاواه على ان العمل بجميع صفاته محصل اليه فلم يبق
شيء يضاف الى العبد فاما من يقول من اجناسا ان عيب ما يقدر عليها
العبد يقدر عليه علمه ويعمل احدهما كخرجه من ان يكون مقدورا
للاخر لا يثبت في باب العبد انما كان مقدورا له من حقه
اذا وجد ان يكون مع الله واذا اوجد مع كراهه احدهما اوجب
اثبات فعله مع وجوب نفيه عنه وقد ثبت الكلام في مستند
القدرة في نفسه عندنا وقال ابو القيسم لا ينبغي لنا على اطلاقه ان لا يغيره

وهم يقولون سلفا بعض الاعتراض وقال القدره لا ينبغي ان يوفق الضمير
واحمد على ان الله يحسن من احدهما ان يامر علامه بان ساوله
الكون وسنة وسنة يتألفه ويحسن في العقول ذمه اذا انى عليه
من يدان ما يتبع معهما المناولة ولم يناول ولو كان ما فيها القدره
يبيح وقوع المناولة به والا لما صح ذمه لا يستحاله ان يذم على ما لا قدر
عليه ولا يتبيل له الى فعله ولا يكون معه قدره على المناولة له الا
بان سيع ولا مال الله يذم بشرط ان لا يناول مع القدره ان الشرط انما
يصح في عدم موت المتنبه والذم يقع على المانع فلا يصح دخول الشرط
فيه بل انما لا يكون القدره على الكون بالنصر وهو بعد اذ والى انما اذا
في القادر اذا كانت قدره على الكون بالنصر وهو بعد اذ والى انما اذا
وحدث يكون قدره على ما يتنمى ان يفعل بها على كل وجه او ان
ان يخرج من ان يكون قدره عليه استعمل من سيعول على كل وجه
مع صحته وجودها من غير ان يحد بها وكلف ذكرنا فاستد فاستدما
يودي اليه بياننا اذا اوجد فيه قدره الكون بالنصر وهو بعد اذ والى
خلد اما ان يقول نعم ان يوصل بها الكون بالنصر ومتى لم يكن ما قبل
لم يمتح عملها واما يصح بان سفي حتى يستقل بالنصر او يقول لا يصح
وجودها فيه وهو بعد اذ وهذا لا يصح لان المحل محتمل القادر
قادر عليها او يقول نعم ان يوجد وبشأن ان يفعل بها
وهذا لا يصح لانه يودي الى قلب حستها ويؤدي الى ان يقال القدره
قدره على الحسم وانما يتنمى الى فعله بما ولا ناعلم ان محله

هناك الاول والثاني والثالث والاول والثاني والثالث والاول والثاني والثالث
 ويعلم ان ذلك لا يتصل بالقول بان القدرة لا تساهل هذه العلم واحد
 بان القادر قد يخرج من كونه قادر على غير نفسه ولا ما يخرج عن كونه قادر على
 الله غير مستلزم من كونه قادر على ما لا يتعلق بالحادث والموجود والساقط
 وانما يتعلق بالمعروف لموجبه خلافا لغيره وهذا في الواحد من اقسام القدرة
 سبحانه وعند القاضي يتعلق بالموجود وعند غيره على ما يتعلق بما في الوجود
 فنقول ان القدرة لا تتعلق بالموجود بل بوجوبه اذ هو بالوجود لا يتغير
 عن القدرة والثاني انه قد يقع الفعل في غير وقت وتخرج من ذلك الفعل
 بل انما يحتاج اليه خلاف العلم والجهل قلت الثانية هو عبارة
 عن الموجود اذا استقر فاما الحادث فهو عبارة عن الموجود اذا كان متغيرا
 فاما ما يتعلق بالقدرة لموجوده لا يتعلق بالساقط والحادث فاما القدرة سبحانه
 فوجه قول القاضي ان هذا الموجود يقع منه تعالى نفسه وبعبارة فهو مقدور
 له على هذا الوجه بخلاف مقدور القدرة اذا صح منه ذلك في السابق بان
 يوصف بان مقدور له كما ان القادر قد يقع على شيا لا يقع ان يقع
 في الحال لكن لما صح منه في الثاني وصف يكون مقدور له كما ان القادر
 قد يقع على شيا لا يقع ان يقع في الحال لكن لما صح منه في الثاني وصف
 يكون مقدور له ووجه قوله ان هذا الموجود يقع منه تعالى نفسه وبعبارة
 الجاهل في الحال هو موجود فاذا اصابه حادث قادر من غير قلب
 يستحيل ان يجد له صفته كونه قادرا لانه قادر لنفسه فيعلم ان كونه

قادر انهما كان غير انه كان لا يقع الجاهل لمعنى يرجع اليه والاول
 يقع اذا اصابه في الثاني ووجه شحنا ان الله بوجوده يخرج من
 ان يكون مقدورا وان صح ان يكونه والجواب ما ذكرنا مثله
 القادر هو الجملة عندنا وهو المحكي عن عباد ووالعصم القادر من
 قبي قدره لنا ان القادر من يخرج منه الفعل والفعل انما يقع من الجملة
 والقدرة توحيد في كل جزء مدف فقال ان القادر من قبي قدره
 ولهذا لا يقع ان يقال العالم من جملة العلم ولا يكون قادر ان يثبت
 من القدرة بدليل انه من في القدرة اصلا بعلم كونه قادر او ان
 لم يعلم القدرة بصفته الفاعلية واذا لم يكن مشتقا لم يقع ما قالوا لان
 يعتمدون الاشتقاق فاما العاجز يقال لو هاشم انما يوصف له
 جوده العجزية لان الفعل لم يأت منه قال القاضي وهذا بعيد على
 مذهبه لان كل معنى يختص بالوجوب ان يوجب حال الجملة ولا يضاف
 القدرة فكما ان القدرة يوجب للمحل لا كذلك العجز اذ يحتاج ان القادر
 استمر مستق من القدرة فوجب ان يوصف للمحل بذلك قلت
 ليس كذلك وانما هو من اختصاص حاله لا جازما يقع منه الفعل ولذلك
 بعلمه قادر او لا يعلم القدرة مستلزم له القدرة التي خلقها
 الله تعالى في الكافر بعباده عليه خلافا للمحمزة لنا اننا يمكننا ان نؤثر
 بها الى عدم الامر وقصد القدرة سبحانه ان يصل اليه وعرضه كذلك
 وما يقع وجه من الوجوه الدعوى التي صارت بها الدعوى نعم الا وقد
 معلوم ان الله تعالى من علم انه كلف فوجب ان يكون معصيا عليه
 ولا ينفذ قد فعل جميع ما فعله من يعلم انه يومن وكما اننا منع على

من يعلم انه يومئذ لا يعلم ان الله يكفر والله قال تعالى كيف
تكون يومئذ نادمين وكنتم اموالا فالحياضم الابواب وقال تعالى واشبع
رغبتكم بغير طاهر الى غير ذلك من الايات ولا يقال انها اذا كفرت
لم يكن في ذلك كفر لانه يكفره لا يخرج من ان يكون معها عليه ضمير
الطعام الى غير ذلك فلم يخل حتى مات ودخل النار حتى منتهى ولا يقال
مسي اليه لانه كان يجب ان يتركه وهو مضطرب للموت ودخل الجنة ولا
قدرة المؤمن بعباده ويستعمل ان يقال انها تفرق لانه قد يعصها هذا
في مثله فكيف من يعلم انه يكفر من مثله قال ابو هاشم الممنوع لا
يتم قادرا وهو قول في القسم وقال القاضي بينهما فادرا وحكي عن قوم
انها قادرا اذا اخلوا واطلق وذلك من الوهاشم انه يتم قادرا على
سبيل الاستباق لسان الفقيه ما فيه والعلو في حال العاد
لم يمتد يورود المنع عليه فتم قادرا حتى يفر من على فعله العاص
يشما قادرا وان لم يقدّر عليه في الحال لان قولنا قادرا في تقدير ما هو عليه
من الصفات لا وقوع الفعل منه لانه تعالى قادرا لم يزل ولو لم يوجد فعله
ووصف بالقدرة على الضد وان لم يصح فوجب ان يصح وصف المنع بانه
قادرا ولا معنى لشرط العلوية لما ذكرنا وما حكى عن بعض من حارب
انه قادرا لا قدر فمناقضه وقد سبق السلام عليه من له قال
ابو علي المنع من الاضداد التي تمنع منه وهو في ذلك كالحذر مني كان
عجزا عن اضراد التي كان عجزا منه وقال ابو هاشم المنع من اضراد التي
لا يكون معها اتم واجبة ابو علي يوجب منها ان يترى من شأه
الجبل لما امتنع عليه الحزبان في الجاهات امتنع عليه التكن ومنه

ان من احاط عليه سوا الحد لما امتنع عليه الحزبان امتنع عليه
المتكئين حيث ما هو ومعهما ما قال بعض القضاة لو لم يمنع عليه هذا التكن
بفسقه لكان يصح ان يفعل وان لا يفعل ولو صح ذلك لكان
يومئذ لا يكون وينفي عنه فيؤدي الى ان يكون مكلفا وهو ممنوع وبذلك
ما لا يصح منه انما يتركه ومنها انه لو امكنه سكر نفسه وهو
ممنوع من الحركات لادى الى ان يكون قادرا امه كذا من فعله ولا يصح
ان يختار صفة عليه وذلك يؤدي الى انما قادرا بحيث لا يكون
سنة ومن المصطر فرق وذلك سائب ما لم يدر المحقق في قولهم ان
العدس مع الفعل فاما اذا امتنع من الشيء الواحد وعنده لا يكون ممنوع
من اضراده لانه قد يمنع عليه التكن في مكان البصل لا يكون في كسفا
من حركته في ساير الجهات ونقول ان المحركة ذلك من ان يكون مختارا
لكن على صفة لم يمنع فيها فقد ذكره وبفضل من الامر في الاول
المنع موجود في المحل الذي هو محل منع منه وفي الثاني المنع موجود
في غير محل المنوع فافترقا لاجل ذلك فاما الوهاشم فاستدل بان الذي
لاجله كان ممنوعا ذلك الشيء من الاضداد وامتناع وجوده مع وجودها
لما بينه وبينها من المضادة ومعلوم انه امتنع وجود الشيء مع مثله
فاذا انت ذلك فادام فعل الفعل التكن في القادر في مكانه
ممنوعا بذلك من الحركات في الجهات لا سيما له احتقاع التكن
وحركته في جهة اخرى وعلم ان هذا التكن لا يمنع من مثله
ولا يكون منعاً منه وعلى هذا الوجه في مورد واحد ومن

الحركات لا يكون منعاً من السكون في نفسه اذ لا مانع من ذلك
 يوصفه ان ما يمنع من احد افعال لا يمنع من تعاقبه بل ان يمنع من
 تعاقبه اولى لان الحادث في المنع ما ليس للباقي فاذا كان اجابته
 التور لا يمنع من تعاقب السكون فلان لا يمنع من احداثه اولى ويدل على
 ان المنع من الحركه الى مكان يقع بوجهين احدهما ان يفعل فيه
 السكون الكثير والآخر ان لا يكون في ذلك المكان جسم يعمل سكوناً
 عليه فحريكه لا يسأل له جسم في محل الصدين فاذا ثبت ذلك علمنا
 انه اذا حصل تحت لا يمكنه الحركه الى الجهات الا حاطه الحبل به ان
 ذلك لا يمنع من ان يسكن نفسه بحيث هو ولا علة فيه الا ما قدماه
 ولا يمكنه ان يخالف فيه لان الحبل قد حيط به من كل جوانب فلا يكون
 ممنوعاً من الحركه في جهه من جهات منع من الحركات في الجهات
 الثلاث و حال سكونه الذي يعمل في نفسه في حال هذه الحركه في وجه ما
 قدماه فان المعتبر ان ما يعلم من منعاً وجوده في حال منعاً لا يمنع
 وجوده لا جعله منعاً والجواب عن اول ما ذكره ان على انه كالحجر
 فان عندنا الحجر ليس بمعنى وان كان معنى فانه يجب ان يتعلق بالشئ على
 حسب ما يتعلق به القدره لانه ضد القدره والمنع ليس ضد القدره بل
 هو ضد الفعل بعد فانه حور في المنع من الشئ الواحد ان يكون من
 اضداده فترقا منه وبين العجز وقد ذكرنا في الجواب عن الثاني
 وهو ان من رضى من شانه فان المد لا يمنع ان يسكن نفسه الا على قوا
 ولقد لا يمنع ان يسكنه لانه ممنوع من الحركه يوصفه ان المترجم

وما

كما ذكرنا في المتن والبالف لان السكون يمنع مما يقاذه والبالف
 يمنع من الفرق الذي هو عجزى عجزى المضاد له لانه في وجوده يحتاج
 الى المجاوزة التي هي مضاده للفرق وذلك لاننا في الاعتماد فاذن يجب
 اعتباره بنفسه فان قام دليل انه يمنع بمقدمه او في حاله جسم
 بذلك فان قيل وكيف القول في الاعتماد عند جسم فلنا الاعتماد من
 حقه ان يولد في الثاني ولا يولد في حاله وانما يكون منعاً لا يرجع
 الى ما يولده لا اليه لانا بينا صحة وجود الاعتماد الذي هو حدث الى حقه
 اخرى فاذا كان الحاله لا يكون الا في الثاني كذلك يكون منعاً على
 حد الحاله اذ المنع من حقه ان يصح وجود الممنوع منه وزواله ولا تشارك
 ذلك في الثاني من حاله فاذا كان يجب ان يكون المنع بالاعتماد يقع
 مسبقاً اذ حصل التمايز بين القادريين فاما اعتبار ما لا في فانه
 لان من الايات ما يمنع بغيره من الفعل بعد ثباته وممنها ما يمنع
 في الحال وممنها ما يمنع في الثاني لان فقد القوت يمنع من الايات بعد زمان
 وقد السكين يمنع من القطع في حاله وقبله لان الحاجه واقعه اليها
 لكونها محلاً للفعل فقط فوجب اعتبار حال الايات حسب ما شرها
 في الفعل ولا تخفى مجزا واحداً فاما قوله كيف يكون ممنوعاً مع استحالة
 وقوعه قلنا مترادفاً انه ممنوع انه عجز ملكانه من ان يصح وقوع ما
 لو هذا المنع لفتح ان يقع وهذا معلوم من حال الحركه ان الذي لا يقع
 لاجله من القادر وجوده في الثاني ليس ان اعادها محال على
 كل وجه وهذه الفرقه محضه هي المنع لانه لا يقع الا بالمتولد
 بالماشئ والمتولد حلاً فالله حشيد به (انه لا يقع الا بالمتولد)

اما ان لم يمنع العلم بالعلم الصوري من المجهول في المحرك
 مستكونا في الواحد منا ومعه عن المحرك دل ان المنع يقع بالماضي
 ولان المنع يقع بما يكون ضده الـ او محرك محركي الـ وهذا يقع في المباشرة
 كما يقع في المتولد ولا عند هم القدم تغل يصح ان يمنع وجميع افعاله مستدل
 لا يقع بسبب فاذا صح فيصيح في الواحد منا قالوا القوي اذا اراد في حركتها
 الضعيف / ان لم يولد منها بل لا ولكن لا يولد شيئا لا مستكونا ولا
 حركته ولو فعلها المكنة لكانت مستكلمة المنع لا تكون عند السان
 المنع لا يخلو من اما ان يكون ضده الماهو منع منها وجاز ما محركي الـ وكذا
 ان يكون المحرك ضد الفعل لانه ضد للقدرة والسنة الواحد لا يضاف شيئا
 محققين غير صدرين ولا محوران جامع الساعلم مع العجز ذلك الفعل ولو كان ضد
 لذلك الحركة من فعلنا لكان ضد او ان كان فعله تغل ولا يمكن ان
 لقد الواحد منا على العجز لا يولد على الفعل لان القادر على الشيء قادر على
 حركته ويد على ان العجز لا يكون معا ان احدهما قد يمنع غيره من العجز
 بهج ان تغل ان فعله في العجز لا يولد لو قدر على العجز لقدرة على القدرة وذلك
 فاستد ولا نعلم ان سعة الفعل يمنع وقدرة عليه كما يعلم ان المنع
 علينا المحرك الى جهة الحبل ولو لا الحبل لقدرة على المحرك اليه ولا مع
 فقد العلم بقدرة على الكمال وعدم العلم بحركي المنع ولا من حق
 المنع ان يمان ما هو ممنوع منه ومن حق العجز ان يقدمه ولا القادر من
 اذا احاديا حبل فكل واحد منهما ممنوع عن الفعل وهو قادر وقولهم ان
 سعة عليه الفعل كما عاجز لا يقع لما قد مناه مستكلمة لا يمكن ان يعلق

في العلم والادراك
 في العلم والادراك
 في العلم والادراك

القدر الواحد في الوقت الواحد من الحس الواحد في المجد الواحد
 ما كثر من جز واحد وبتوى في ذلك المباشرة والمتولد الا سلتين
 منهما وقال ابو القاسم في المباشرة مثل ذلك وقال في المتولد كوزان يوحى
 امعلا كشيء متولده وبكر هذه الامعلا ونقل على حسب حال الحس
 الذي يتولد منه من صلاته واسترخاها ونقله وخفة لسانه لعلقت
 ما كثر من ذلك ولا حاصر فوجب ان يعلق بالانقضاء وكان يجب ان يقع
 الفاصل بين القادرين وان يقع مما نعه القدم وان تنافي للضعيف
 الحبال الداسيات ولا يلزم الا حاسر لا ينفذ اذا تغل عن حس واحد
 جميع ما يقع ان يكون صفة مقدرة الفقدرة دونات تخيل لبي فيه ولا يلزم
 بعز عن حس واحد ولا يعلق بالجميع كما لما بعز وجب ان يعلق بجميع ما يقع
 ان يرد دونات مستكلم وبعد فان هناك حاصرا وهو يكون في ذلك التمهيد لا ترى
 ولا يلزم الا زاده حتى بعز في العلق عن الحروف حتى يعلق بالجميع الحروف ثم
 هو لم يعلق مما لا يتناهي ان ياتبع المبدوء كالحروف فلم يبعد وحقا واحدا
 ولا يلزم الباكيف فيكون الوسطا يولد التاليف في ستة اجزا ولا يولد في
 السابع لان هناك حاصرا وهو حصر الحركات ولا يلزم ان يبعد في الحلو
 عن محل ان حركته لعله محال لولا ليس زمانه القيان وزنها عشرة امان او عسرون
 يعادل ما به من اكثر ملو ان الست الذي فيها يولد اكثر والما حار تلك
 وعند هم الست الواحد في حركه واحد في وقت واحد من حس واحد لا يولد
 اكثر من ست واحد مستكلمة الحكي كوزان يوحى الفقدرة والعجز لو كان
 العجز معنى عند لي هاشم واضحا به وقال ابو علي والوالعزم كوزان
 على اصلهما ان المجد اذا احتل على لا علمه ومصره وقد سافرا ذلك

في باب الاثبات والطريقه واحده مستلزمه القدره لا تتعلق
 بان لا يفعل السلام هاهنا في موضعين احدهما في المعنى مع مخالفنا
 في علق القدره وان عندنا سعلق بالنسبة على وجه الحدوث ووطر وعبد
 المحبزه سعلق لا يحكم الحدوث ومع من يقول سعلق بالاعدام فان الاحتياج
 الحياط خزن سعلقنا بالاعدام والثاني انما لا سعلقنا لا ينفك خلافنا
 للبعد اذ به وهذا خلاف في العباره لا نعلم انقولون انما تؤثر في المقادير انما
 يصور ان القادر يصح ان يفعل ويصح ان لا يفعل فهذا معنى صحيح
 وان العباره خطأ لان لا يفعل لا سعلق بالقدره فلا معنى
 لاطلاق هذه العباره ونحن نعلم عن القدره انما الاول ملائمه للقول
 بالنسبة على وجه غير الحدوث لوجوب ان يكون ملك الصفه معقول لان
 الحكم بانها سعلق بالمقدور على وجه لا يعقل لا يصح ولست فيما يعقل
 صفات الفعل سوى الحدوث ما يصح سعلقه عما لا يحد فمحملة على ملك الصفات
 بعبر القدره فوجبان يكون سعلقه بها على وجه الاحداث فقط
 ولان الذي يعصبه كونه قادرا هو حدوث الفعل وخروجه العدم
 الى الوجود دون تاييده او تافيه فوجبان يكون الذي يعلق به هو كونه
 محدثا فقط واستدل شئنا انما هو هاشم باننا لو جاز ان يقدر العاقد
 على الشئ على غير وجه الاحداث لصح ان يقدر على ما يستحيل حدوثه
 وقد علمنا ان ما استحال حدوثه يستحيل كونه قادرا عليه وما
 يصح حدوثه يصح كونه قادرا عليه وما استحال حدوثه يستحيل كونه قادرا
 محسوسا يستحيل كونه قادرا عليه وان صح من غير ان يقدر عليه

هذا هو الطريق الذي لا علمنا باعلاجه واداءه الذي يحصل الفعل عليه
 وهو الطريق الذي لا علمنا به واداءه الذي يحصل الفعل عليه

وما بقي من ادفع الـ سحـل كـونـه مقدور الـ لا ستمـا الـ حدوثـه
 وذلك موحد صحيح ما علمنا فاما سعلقهم بانها سعلق بالنسبة
 بينا فاستاد قولهم بالنسبة من قبل فاما السلام على ان الاحتياج
 فقد تقدم واما سعلق القدره بان لا يفعل فمناظر ان القدره انما تؤثر في
 السعلق ولا يصح السعلق بان لا يفعل ولان قولنا ان لا يفعل يعني لا يصح
 ان سعلق القدره ولو صح لفتح ان يستعمل في الجماد وهذا قاسد
 الاحداث علمنا المناقصة بان علمنا القدره لا سعلق بان لا يفعل ثم قالوا اللهم
 سعلق بان لا يفعل وهذا يدل على جهله لان القدره تتعلق بالشئ لتؤثر فيه
 والعدم علم واستف ورجع الى الاعتقاد والاعتقاد سعلق بان لا يفعل
 مستلزم كونه جازما العاقد من الاحداث والترك عند ان هاشم الا ان يقوي
 دواعيه فحينئذ لا يخلو امينا لا يرجع الى الداعي وقال ابو علي والعدم
 لا يجوز لنا في ذلك وجه منه ان القادر القوي متى اراد ان لا يفعل
 على الصفة لا يحد في نفسه مع انه لا يحد في حركتها من النقل والحفظ
 مثلا ما يحد في حركتها بدالميت اذا كانت مملوكة النقل والحفظ حال
 القوي لا يخلو من وجهه اذ بعد اما ان يكون فاعلا لما يقدر عليه
 الحركه في بين او بعض ما يقدر عليه من الحركه او كل ما يقدر عليه
 من السكون او بعض ما يقدر عليه من السكون وبطل الاول لانه كان يجب
 ان يحد من غير حركتها لصعده لانه كان يجب ان لا يحد في حركتها
 بطلان العلم انه لا يحد من النقل ما يحد عند حركتها بدالميت والعاجز
 وبطل الثاني لوجه من احدهما انما كان يجب ان لا يحد من النقل ما يحد
 بدالميت لان القوي مع له ولا يحد كان يجب ان يحد من دون حركتها

وبعد فاذا جاز ان يخلو العنق فذكره من لاخذ والترك جاز في سائرهما
 اذا لا اصل ولا يكون ان يكون فاعلا لبعض ما قد علم من الشكوك دون
 بعض لان كان يجب ان يحد في تركه من من المشقة اكثر مما عده في تركه
 به المبت اعتمد فقط على استنباط اول استنباط من الشكوك اذا
 كانت في مثل نقلها لان فيها اعتمادا وسكنا وفي بد المت اعتمادا فقط
 ولما استوباه ان لا يعمل سبيل السكون ولا بد اذا جاز في بعض قدره ان
 يخلو من الاخذ والترك جاز في سائر وبطل الرابع وهو ان يعمل مع اجزا
 السكون لانه لو كان كذلك لم يحد على الصعيف تركها فلما لم يحد
 بطل ما قالوا مع ما قلنا ان احدا من الاخذ والترك ومن صحا منا من يحد
 هذه الدلالة على وجه اخر مقول لو كانت بد على وسائر وهو تركها
 فازيلت الوتار هوت اليد ولو كان يعمل السكون لو كان في الحوضا
 يقف اذا استعملها لا بعد حال ولا نقال ان يحد حيا لانا علمنا انهما
 متاكفان فلان ازيلت الوتار ومنها ان الواحد مناه مع ذكره
 انصرف الناس في السوف قد لا يكون مرتبة الضر فانهم ولا حارها ولا نقال
 انه خرج الي صمد ثالث هو الاعراض لا يبين ان الاعراض ليس معنى ومنها
 انه لو وجب ان لا يخلو العاد من الاخذ والترك مع سبيلهما جوال
 لوجب التساهي ان لا يكون ان يفعل الاخذ او في من ان يفعل الترك
 لانه امر به لاحدهما على الاخذ فكان يجب ان يكون فاعلا للصديق ومنها
 ان نقل التام اسر من نقل المت ولو كان العاد في بعضه لا يخلو من الاخذ
 والترك لكان يجب ان يكون نقل المت اسر من نقل التام لان المت
 يصعب حملها للاعتماد ان التي فيه ذلك الاعتماد ان حاصلة في التام مع

١٥٦
 ذلك بفعل الشك في نفسه والشك في حط من المنع كما اعتمد
 لان الاعتماد انما يمنع من الفعل لمعلقة بعد ما حاول العاد
 فعله والشك الذي فيه تضاد ما حاول فعله فبان منع اولي ومنها
 انه لو وجب كونه في الثاني فاعلا او تاركا لكان يجب ان يكون قادرا
 لان وجوب ان يفعل حكم يرجع الى الحمل وهو انه لما فتح الفعل في الرابع
 الى الحمل فكما ان فعله الفعل لا يخلو الا يكون قادرا كذلك وجوب ان يعمل
 او تركه عند ذلك يكون بد على فاعلا لشي او صبه وهذا القول اجد
 فان تركه تركه لزمه ان كلما هو ساكن لا يقدر اجدنا على تركه
 لانه على سكونه حاله بعد حال ومنها انه لو استعمل خلو من الاخذ والترك
 في الماشتر لم يخل ما ان يستعمل لكونه قادرا او لكونه قادرا ليقدر وان
 الامر ترك كان لزمه في المتولد مثل ما نقول في الماشتر واذا ثبت المتولد
 انه يخلو منهما كذلك في الماشتر ومنها انه لو وجب وجود احد هاذن
 لكان هناك وجه يعنفي وهو ذلك الوجه لا يخلو ان يكون احدهما
 غير العدم وبما احدث من الفعلين يعان واحد او يعلق احباب وبطل الرجحان
 فثبت انه يخلو منهما فان قيل ولم قلتم ان هذين الوجهين لا يمتثلان فلنا
 لانها لو احتاجت الى الفعل واحتاج الفعل اليها لكان كل واحد
 محتاج الى صاحبه ومحتاج الى نفسه ولانه كان يجب ان يكون
 ان يكون وجودهما معا وانما ليس احدهما ان يوجد اول
 من الاخر ولانه يستحيل ان يحتاج الى الشيء وظهر ولا يمتثل
 ان يوجد العدم وهناك منع فلا يعقل فلو كان محتاج اليها الاستعمال
 فلو كانا الثاني فلو كان وجودهما مضمين بوجود احدهما لكانا

معا ولا يجب ان يكون على صفته لاجلها ستمن الوجوب واجبة بان
 من دخل دار غيره ما دونهم خطر عليه المقام فيها فلم يخرج حسن
 ذميه فلا يخلوا اما ان يستحق الذم على الاكوان التي فعلها قبل المنع
 وذلك لا يكون لانها كانت حسنة ولا يجب على هذا القول ان يحدث
 مثله حالا بعد حال حتى يبيح الشاة وما وقع حسنا لا يميز ميمنا فاما ان
 لا يستحق ذميه او يدم على لا شيء وكلاهما فاسد والجواب
 ان من خطر عليه الخلو لا يخلوا اما ان يكون قائما او قاعدا او مصطفا
 فان كان قائما متصفا او قائما فانه لا يخلو من الفعل في ذلك الحال
 لانه اذا لم يكن مستتب الايدان بفعل شيئا حاله بعد حال لان ما است
 قائما او قاعدا بدعوة اليه ان فعل الشكوى الذي به يست فاذ احضر استحق
 الذم على ما فعله في الثاني فالاول مباح والثاني محظور وليس الذي
 اذ انا الى هذا التحقيق الذم لا كسر لما ذكرناه لا بد ان فعله حالا بعد حال
 للداعي فاما اذا كان شاكنا ولم يفعل بعد الخطر شكنا ولا حركته
 فالذم والعقاب يستحق بان لم يفعل واحبا وشيئين ان لا يفعل واحبا
 حسن ذمه وان لم يفعل صديقه وقد قال ابو هاشم كل موضع فعل فاعلا
 فالذم على الفعل وكل موضع لم يفعل واستحق الذم استحقته
 على ان لم يفعل ومثله شح وضع متاعا في دار غيره ما دونه ثم
 خطر فان الذم يكون على انه لم يفلح ولم يحول وان لم يحدث غير
 المتاع شيئا كذلك هذا واجبة فانه لو جاز خلو القادر من الاخذ
 والترك الذي هو حركته وشكوى لجاز خلو المعاصه حتى خلو المعاصه
 من الحركه والشكوى وهذا باطل وامع الا ان المحذور اذا احتمل معنى

بدعوة الدار

لا يخلو منه ومن ضرره وبعد فانه اذا فعل حركه في الشاة لا يخلو حركه
 اما ان يقال لحدث الله شكوا بحيث ان يكون ان لا يحدث فخلوا المباح
 من الحركه والشكوى او يقال الحركه نصير شكونا وهذا مما لا يستحقه
 ان نصير الشاة بياضا او يقال انه لا بد ان يفعل شكونا وهو ما نقول
 والجواب ان المحل قد خلو من الشاة وضرة على ما سنا في باب الاكوان
 وان الكون لا يكون حلو الحسم منه لانه متى نيز والتعيز صفه واجبه فذلك
 كونه كاشا في محاذاه وكونه كاشا لمعنى فلهذا قلنا لا يخلو من الاكوان
 خلافا لساتر الاعراض وحده فلم اذا جاز خلو القاعل من الاخذ والترك
 وجب ان يخلو المحل من الحركه والشكوى فاما كلامه الثاني قلنا قد سنا
 من قبل ان الحركه كون في جهة وانه اذا انقضى شكونا فلا يلزم ما قال على
 ان اما على بقول في الحركه المحي اذا لم يفعل فيها حركه اخرا ان يترك الحركه
 تولد شكونا فهذا فامثله هاهنا فان قال عمدى شكوى المحي لا يقع فلهذا
 ان سني ملك المتكلم على هذا فكيف ينبغي هذه على ذلك واجبة
 فانه لو جاز خلوه من الاخذ والترك ساعة لجاز ان كان القدم سحابة
 فيؤدي الى ان يكون ان يبقى طول عمره لا يفعل فلا يوجد منه طاعة ولا
 معصية فيرفع الحمد والذم والجواب عنه روجه احدها ان
 احدا لا يخلو من داعي الحاجة مفعول الفعل للداعي فلو خلا من الداعي
 لجوزنا خلوه من الفعل وثانيها ان هذا يبطل عليهم بالموت فانه
 يكون ان يخلو منه او قاسمته ولا يجوز ان قاسمته ومعه
 ان الواحد منا يخلو من الاكل والشرب او قاسمته من و

كلوا انا كثره فلا يكون اعتنا اجزءه ما لا اخذ وقوله انما يرفع الذم
والجرح ليس كذلك لان مقتضى الجرح بان لم يفعل لم يعصيه والذم بان لم
يفعل اطاعه ويصح هذا كخالفه فاما كذا غير صحيح واحسن ما ان القام
يكون منه كذا القاعل في شايده احواله ولنا القام اذا ان اذن
فان دعوه الى الساق بدعوه الى العول ويكون ان لا يفعل ممما واحسن بان
عند الداعي لا يكون كذا عند عدم الداعي فلنا ما كل بالمتولد وباطل القدم
ستحمله ويصدق ان عند الداعي بفعل العول باحتساره فاذ لم يكن داعي
بفعل ايجي بالنسبة لا يجوز ان بفعل الاخذ والترك فلا يكون ان يكون ممما فلنا
هذا دعوى ولم وما الجامع بم هذا سطل بالمتولدات وبطلان القدم
يكون ان يكون من الفعل وصده ولا يكون ان يجمع بينهما ويصدق ان لا يكون ان
بفعل ما لم اقبل من جميع الضد وذلك بخلاف الحلو ممما واحسن بان
تعمل لو خلق القادر في مكان في الوقت الثاني كيف يكون حاله وهو ساكن
يسكون بفعله الساعي في محو ان لا بفعله او يسكون بفعله في حاله
ما فيه يسكونا والجميع فاستدلنا بالحوال الذي خلق فيه يصير يسكونا ويغير
الانتم والافعال الكون كما كان مستلزم الترك في الدور عبا من عن
ان لا بفعل ومنه وتركهم في ظلمات استعمله امكنهم في معنى
مستشفاة بالدفع والاحلاف بين شجينا في اثبات الاخذ والترك والافعال
لخرمان على القادر في قدره دون العدم شجينة واما بقا على
المناشرون ما يقع بسبب هذه الفصول المتدقق عليها
ثم احلوا في معنى الاخذ والترك فقال ابو علي انه بعد ما يخرج

القادر عن فعل احد مقدور به اليه لان غيره لا يكون بكن خارجا من
الفعل وكما منع ان لا بفعل اخرا اذا كان ذلك الفعل مستندا في عمل القادر
فما اذا كان على مذهبه ان القادر لا يكون له الاخذ والترك وجعل الترك عا
عن الامت الذي لا بد من ان يخرج به عن ضده وشبهه بطريقه الدعوى لا يتم
في العادة المحلى اما ان يكون احد او تارك او واسطة عند من بين هذين
وقال كذا اذا استعملها هذه العا على وجه النسبية نظر بغيره ان يفيد
ما لا يكون العادة منه اذا لم يكن مخرجه سما الواقع تركا وشره سما لا يقع
بذلك فاذا وصف القادر بما لا يكون له ان لا بفعل الا في الواقع من حيث الخروج
به الواقع وان كان له ان لا بفعل ان لا بفعل الا في الواقع من حيث الخروج
به عن المبرور فيقوله طريقته فاما ان يهاشم وعنده العادة لا يكون الاخذ
والترك مع الحلية ولم يمكن ان يحصل جدا الترك ما قد منا فعلى قوله يجب ان
يجعل حده ما يكون ان يخرج به العادة منا عن فعل ضده بل لا واسطة فيقول
مقدور من يصح من العادة من ان بفعل احدهما الى الاخر بوصف المفعول بان
بل على حد الاستدما في غير عن فعل احدهما الى الاخر بوصف المفعول بان
اخذ والذي لم بفعل بان ترك فعلى هذا لا يلزم وصف المفعول بان
والترك لان بعضها اذا لم بفعل لم يجب فعل الاخذ او واسطة والى
مقدور القادر في ومن لان معنى البدل في ايح وكذلك مقدور القادر
وعلى هذا قال ان الترك لا يكون على فعل البدل على كانه مضاف من بفعل
في محو قدرته وفي اعاصه ومن صفات المستدام له في فعل دور ما في العمل
اليه بالاشاب ولهذا قال لا ولا بد في الترك والترك من ان يكون شرط

ان يكونا صديقين والودع واحد والقادر واحد وان يقع ان يفعل
كل واحد منهما ما لا يمكن الاخر مسددا في محل العبدية وترى ما قاله
والقدرة واحدة والمحل واحد قال القاضي ولا معنى لاستراخه
لان احدهما ترك الازادة بالكرامه وان يعارض محالها واذا انت
يعارض المحال انت يعارض القدرة واذا انت هذا فابو علي يقول من
لم يفعل القيام لانه ان يكون تاركاً له وعنده لى هاشم يجوز ان
يكون تاركاً وما يجب وعلى قولها لا يجب اذا لم يفعل الاصابه
في القدر طاش ان يكون تاركاً له بل يمنع ان لا يفعله ولا يفعله فعنده ذلك
يقول ابو علي متاك ان متمكنا من المتولد فلا بد ان يكون تاركاً لشيء او
لشيء يشابهه وانوهانتم يمنع من ذلك لان عنده ان في الاسار ما لا
صبر له وما لا صبر له لا يجوز ان يكون له ترك كاعتمادات بولولا
صبر لها والبطر بولول العلم ولا صبر له وعلى هذا اقتصر مقدرها الكلام
فيه مستله ومما يلحق بها المقدور يخرج عن كون مقدوراً استند
اوجه بوجوده لان الموجود لا يوجد بوجوده سببه لان وجوده سببه
تصبر كالموجود وسبقه وقتاً لان ما يعضا وقتاً لا يعاد ويصنع وقت
سببه ومخصوصه وقتاً ومخصوصه وقتاً استند مستله جميع احكام المقدور
خمسة وعشرون خمسة عشر خلق القدم بالعدم بالعدم عليها وعشره
ساعات بها العبدية وهو قادر على جنسها الى ما لا يقاوم له فاما
عين ما تقدم عليها العباد اختلفوا في عجزها لا يكون مقدور المقدور

وعند جماعتنا نحن انهم ابو يعقوب السجاني بقدر فاذا لوحده احدها
خرج من كونها مقدوراً الاخر وقال ابو القاسم لا يوفق القدم سبحانه على
الازاده ولا بالكرامه ولا ان خلق العلوم المقدسه والبراهيل على قدرته
على جميع احكام المقدورات انه قادر لذاته ولا احتصاص لذاته مقدور
دون مقدور فوجب ان بقدرته على جميع ما يصح كونه مقدوراً له ولا يتعلل
بقدرته على احكام لا بقدرته عليها فيستحيل ان لا بقدرته على ما بقدرته عليه
في كونها قادره اعلى درجه ولا ان الخاصر للمقدورات العبدية لا غير
ولهذا لا يحصرها الاوقات والمكان والقدم سبحانه قادر لذاته فلا حصر
والحمد على القسمة انما اذا خلق الشئ من المعلقه بالفتح ولو لم ترد الحش
لكن فيها وكان الثواب مستحق عليها ولا يكون ثواباً الا بالازاده
العظيم وقد بينا انه مرتد في باب الازاده لكونه محاطاً وغير ذلك من
الوجه فاما الاعيان ولنا انه يودي الي مقدورين قادرين وهذا
فاستدروا قول المحمده ان خلق له خشب لما سنا فتاده فاما الدليل على ان
العشره مقدوره لسانها انما يقع خشب اجوا الشاود واعيانا وانما سلق
بها الاثر والهي على ما تقدم فاما بيان المقدورات فالحمت عن عند
القاضي المواهتد العنا والحيوه والالوان والطعوم والزواج والحركات
والبرودات والارطوبات واليوشات والنهوه والافاز والعبدية واللطاف
والموت فهذه الاحكام التي خلق القدم بالمقدور عليها عند القاضي
وعند شيوخنا العجز هو معنى ومقتضى القدم بالمقدور عليه قال القاضي
العجز ليس بمعنى وقال الشيع والذى معينان قال القاضي ليس

في عينه والبطافة عند هذا المستند ومعنى القاضى هو مضاف لا ذلك
 عند اى علم معنى يخص هو ما يفرق عليه وعند اى هاشم والقاضى ليس معنى
 واما ما سئلوا بالقدرة فاعتبروه خمسة من افعال القلوب وخمس من افعال
 الخوارج فالاول الاعقادات والظنون والازادات والكراهات والقتل
 والثاني الاكوار والاعتقادات والتأليف والام والاصوات والندم
 ليس معنى عند اى هاشم وهو معنى عند اى على والمعنى من حشر الاقوال
 بهذه وعند اى على وقال ابو هاشم معنى والمخاطر من حشر السلام والظن
 من حشر الاعتقادات وعند اى هاشم معنى والمخاطر من حشر وعند اى على
 والقاضى حشر برأيه والعلم والسرور معنات عند اى على وعند اى هاشم
 ليس معنى من حيث الله القدرة لا سئلوا بالاعدام خلافا لابي
 الحسن الخاطو اى حشر القوم مشى لينا في ذلك وجه منها ما بين ان
 القدرة سئلوا بالاحداث موطن حيث سئلوا بما يقع خبره ولا سئلوا
 بما لا يقع خبره ومنها ان كان يجب ان يجمعنا اعدام ما يقع من غير احداث
 ضد ومي علمنا بامتناعه دليل على امتناعه بالاعدام ومنها
 اننا نعدم فعل غيرنا ولو كانت القدرة سئلوا بالاعدام لكان مقدور
 غيرنا تامقدور لنا وهذا الجوز ومنها ان كان يجب ان لا يقع منا ان
 نعدم اجر الشكره من افعال القدرة الواحدة عن الحمل الواجب
 مع انها محاشية كما لا يقع احداها الا احدا واحدا واجبة
 بان عند الحاد القدر سعدم القدر الاخر فلا يكون اما ان يكون القدر علما
 في عدمه وعندكم لا يقع فلم يبق الا ان الفاعل معدوم ولا بد من قدر

على الاعجاب فوجب ان نعتد على وجوده هو الاعدام والوجود
 عن الاول ان عدم وجود الضد يجب بعدم القدر وعن الثاني ان عدم
 وجوده يثبت ان القدرة سئلوا بالاحداث دون الاعدام مستلزم
 قال ابو هاشم يقع يقال اننا نعلم على عين الحلق على الاكل والشرب
 في الحنة وتردد مهم ذلك وقال ابو على لا يوصف لنا ما سئلوا الا ما كان
 هو الممكن منه مع ازاله حصول ما هو ممكن منه وسئلوا اننا نعلم على
 الحنة من العلم وان ادمنهم اكله وشربه فيصح ان يقال اننا نعلم
 ولا كذا في الدنيا لانه لا يزداد ما خاف والمعاشي فلا يصح ان يقال
 اعادهم ولا عليها ما الاعقادات
 للمعتقد بكونه معقدا لجمال وجد كل عاقل من نفسه كونه
 معقدا لغيره يعتقد كون زيد في الدار ومحمد ذلك من الاعتقادات
 ويصير كذلك معنى هو الاعتقاد بخلاف الظاهر ومقات الاغراض لانه
 يجب له هذه الحالة مع جواز ان لا يجدد واحواله كما كان فلا بد من
 امر متجدد وذلك لا بد ان يكون معنى على طرفة فتننا في اثبات الاعراض
 وانما قلنا له بكونه معقدا لخال لانه لا يصح ان يعتقد كون الشيء مجددا
 وغير مجدث ومضاد ذلك على المحي فلو لا انها توجب المحي حاله والقيح جودها
 في حيز من العلم كالحركة والنشون ولانه قد من نفسه كونه معقدا
 كما يجب كونه مشتملا وانما قد لا وكون الفعل للمعلم يصح في الجملة
 فوجب ان يستند الى امر يرجع الى الجملة وكونه عالما مشتملا
 حدا العلم ما يقتضيه سكون الفكر الى ما سئلوا فكذا ذكر الشيخ

ما لا يسر به من غيره التنازل عنه غيره الياه وفيه لان المقلد غير عالم
ان كان معقدا للشيء على ما هو به كـ مقالـه وقال بعضهم
العلم اذراك المعلوم وعن بعض العارفين اذراك النفس الحق وهذا
لا يصح لان الادراك ليس من العلم في شيء لانه يدرى ما لا يعلم ويعلم ما
يذكره ويضاف الادراك الى ما لا يضاف العلم اليه ويضاف العلم الى ما لا
يضاف الادراك اليه ولا يكون حقا وما ظلا لا سنا ولا الادراك
فلا معنى للمعنى به كـ وقال بعضهم حد العلم هو كل اعتقاد صحيح محم
ووجه انه يتصور هذا غير متبدل لانه لو جاز ان التقليد علم وهذا
فاسد والثالث ان قوله عن محمد غير صحيح لانه يقع عن الطريقة المحمدية
ولا نه لم يذكر ما به من العلم من غيره كـ مقالـه وقال بعضهم
كل اعتقاد ومع محمد وهذا غير متبدل لان العلم الضروري يقع
لا عن محمد ولا نه يقع عن النظر كـ مقالـه وقيل انه سر النبي
على ما هو به وحكي ذلك عن بعض الاشعريين وهذا بعد لم يزل من حد
العلم بانه معترفه الله على ما هو به ولا المعنى ان لم يكن ادخل في
اللسان من لفظ العلم لم يكن احسن والحد يدرى لنفسه كـ مقالـه
قال ابو القاسم هو اثبات الله على ما هو به وهذا بعد لان الاثبات
عامر عما به يميز الله ما ثابا يقال ان الله السميع في القريظان اوحده
منه ثم جعل في الخبز المفيد اثبات النبي ووجوده تعالى فلا
يكون الاعراض ليست الصانع والعلم ليس من هذا في سني فلا يصح
وصفه ما لا شات ولانه ادخل في اللبس من قولنا علم والحد يدرى

من شانه يمكنه ان يخرجه منه في الجهل وان تمكنه لما كان
المنع من خزمته ليس بيات في بده والحواس عن الثالث ان
غير متبدل وعن الرابع انه يوجب الى ان لا يكون من المصطر وسنه قرف
من وجهين احدهما انه يصح ان يفعل السكون ويصح ان لا يفعل ويصح
من الفعل والمحمود قاله مع العذر الصح ان يفت من الفعل والثاني
انما يقول للثاني حاله اختار وحاله منع والمحمود لا يستل
فصفه المصطر والحواس عن الخامس انه يصح ان يوزن ما لا
يساويه المنع لانه يصح ان يفعل مسـله قال ابو علي المنع مقدم
الفعل كالحجز والتمس مقدمه كالقدر وقال ابو هاشم المنع لا يكون
منعاً الا في حال الفعل بخلاف العجز ويطلق ابو علي ما شيا منقيا
ان المنع يوجب بعد الفعل كالحجز ولما كان العجز قبل الفعل كذا كـ مقالـه
المنع ومنها ان المنع في العجز محمدي فقد االه فكما انها تقدم فقد
المنع ومنها ان السالف والاعتماد بهن فان سقرهما قدس السكون يمنع
المحرك على هذا الحد ومنها ان في حال الفعل اما ان يوجد الفعل او لا
يوجد فان وجد استحال المنع وان لم يوجد وجب ضده فالفعل مستحيل
وما مستحيل محتج من باب المنع فاما ابو هاشم فاستدل بوجوه اولها
بان الكون يمنع حدوثه ولا يمنع مما يصاده الا في حاله لان الفدر لا
يمنع وجودها في وقت ولا يصح في المنع ان يمنع مما يصح وجوده مع وجوده
فاذا كانت الحركة لا يمنع من وجود السكون في الثاني فكيف يكون
منعاً للسكون في محل اخر وهذا محال ومنها ان المنع بالمضارع

محرك محمدي حذو ح المحل من ان يحتمل الفعل ومعلوم ان المحمدي
في ذلك محتمل الفعل فان المحل اذا صار في الثاني محتمل الفعل
لم يكن القادر من نوعا من الفعل فيها لانه في حال حاجته الفعل الذي
قد حصل كقصد النبي عكس الفعل فيها ولو كان المحمدي في احتمال المحل ما يقدر به
او حجب ان يفتح في هذا حال وجود المحل ان يقول العا د في فعله ولا وقد
علمنا ان ذلك ممكن كما يمكن اذا كان المحل ما وما وكذا في القول وجود
الصحة اما المنع في حاله لا في ما يصح على ما سنا ومن ان المنع بالمضادة محمدي
محرك منع المحمدي كون حوته اخر حوت هو ومعلوم انه يمنع في حاله كافي
ثانيه وقد زال عن مكانه كذا كذا هذا والجواب عما ذكره ابو علي او
اعتبارنا بالحزب مع غير صحيح لا لا نقول في الممنوع انه ابيح منه الفعل
مطلقا بل نقول ان استمرار المنع لا يبيح ولو لا المنع ليج مسيله
سبيل المحمدي منه ما لا يقال هو ممنوع من حركته ستره بل يقال
وقوع هذه الحركه مانعه من وقوع الاخرى وبعد فان العجز ضد
الفدرة والمنع تضاد الفعل فاما الممكن فيستعمل على وجهين احدهما روال
الموانع وحدها يكون في حال الفعل وتراد به العدم فكذلك يستقيم
الفعل فاما اعتبارنا بالنالف لا يبيح لان النالف يعارض المنع في ان
الكون يمنع في حال حدوثه والنالف يمنع في حال نفيه فاما ان يمنع
في حاله فلا يفرق في ذلك فقد استويا في الحال واختلفا في حال النفا
واما اعتبارنا بالاعتقاد فلا يبيح لان الاعتقاد لا يمنع بالنفاذ وما يجزى محمدي

للكشف فقال في دليل العلم حركه في الموانع هذا السبيل
لان الحركه ليست من العلم بل لان الحركه لا تحتمل العلم
والعلم يحتمل معك وقاله وقيل هو يتكون العلم في الثاني وهذا غير
صحيح لان الشك ان اذا علق بالنالف لم يفرق بينهما من سكون
النفس لانهما يتكون النفس عما يحده الواحد من الفرق بينهما
بعامه من المشاهدات وغيرهما من ما يعينه وبطنه وكذا خلافه فانما
يجزى نفسه سلكه لا يستحقه فغيرنا عن ذلك يتكون النفس
لان المعتمد لا يعطى فيه ولا يبيح وذلك مما يرجع الى الحكماء فقال
سكتت يعني الى ما قلت فلماذا صح ما قلنا ولم يصح ما قاله سكتت
الاساس حقيقة خلافا للنسب وبقائه قد كثر ما قاله شاعرا في مقامهم
ولما قل فيهم انهم حجدوا الصروريات كالمشاهدات وكما قاله معنى
لمحالمهم لان الامتناع الاستدلال المشاهده والدلالة سبيلها فمن
اشرها لا يبيح ان يكلم بالاشد كال واما سنده على خطاه كما يحكي
عن ابن العديل انه ما طره حتم في دار المأمون فاشكر جميع الاشيا
فامر ابو الهذيل بداهه بذهب بها وحي تحلب فامر مقامها فلما خرج قال
ابن الداهه فقال ابو الهذيل اي داهيه فقال ما كنت راكبا قال
لم يكن لي ذلك حقيقة لعدم بطنه فقال لا لك كان لي واما قال لعلمه
هذا قال هذا كذب قال لعلمه بطنه كذبا وهي داهيه فكان بكلمه
على هذا الوجه حنا رجع عن قوله ودخل على صالح بن عبيد
الفدوش بعزبه عن ابنه وكان يحزع حرقا عظيما فقال يا هذا الخزع

وقد عرفت ان اعتقاد قال لمن عزم عليه الموت ونحن كنت صفت
 كتابا احببه ان كانت قراءه قال وما ذللك قال كتاب السنن قال من
 قراءه شك مما كان له لعل لم يرضى وفما لم يرضى لعل كان فقال ابو الهيثم
 الله اكبر مرحب على فاذل جئت ان سكت لعل اسكت لم تمت وست
 لعله مرا فاذل طبع ثم يقال لهم ان العلم فليكن ان لا حقيقة للاشياء وهل لهذا القول
 حقيقة ام لا فان قالوا بالاول فاقضوا وان قالوا بالثاني لم يستحق قول حوبا
 وان قالوا بالثالث فليشاهدوا هذا الوجه حقيقة ام افان قالوا لا لم يستحق قول
 حوبا وان قالوا بالاربع فاقضوا ومثل هذا انك لم يسم وان لم يحجروا الضرورات
 وخالفوا فاما يعلم انك تشك في الخوان تقولوا هذه الاعتقادات طر وحجاب
 ويجوز ذلك من محمد بن يحيى مكاتبتهم والاشهاد عليهم وسرنا د
 قولهم ما تحرم المترين من السنن المشاهدات خلاف ما
 يعرفه طائفة وتقليد لا مسئلة وزعم جماعة من اهل العاقل ان كل
 شئ لمب ما يعرفه المعقدا اذا اعتقد غيره خلافا فاما ان
 تكون على طلي الصفتين او على احدتهما وكلاهما فاسد واحقنا شيان
 زيد حلقه واستقباح غيره ولها فلنا ذاك المشهور والمقار وال
 تحال الخلق لا يعجز فاما ما بعده فاجب المره العقل مر او صاحب
 الدم حلو لما خلت من احد المره مغلب على العقل لا لما قال وزعم
 جماعة منهم ان لا حقيقة لغير المشاهدات وهذا فاسد لا بنا
 اعلم انفسنا سلكه الى يد ابي العقل ومحرر الاخبار حيا
 خبرها شاك الى العلم بالمشاهدات فكما ان للمشاهدات حقيقة

قال ما دام

كذلك لغيرها وقد فانا اضطرا الى محتررا الاخبار ودايين
 العقل فلو جاز دفعه لجاز دفع المشاهدات فيقال لهم اعتقادكم
 ان لا يثبت لغير الاخبار حقيقة مشاهد ام لا فان قالوا لا فلنا فهل له
 حقيقة وان قالوا لا فلنا ان لا حقيقة له لا سمح الخواص
 وان قالوا نعم فاقضوا واحسب التسميه بان العلم بمحرر الاخبار لو صح
 لو منع ما اول خبره لا ذلك ولا لو منع العلم لما خار علينا ان خبره
 مع انا جمع عظيم ولا لا خبايا ما ان يقع العلم غير الاول والثاني والثالث
 وحل واحد لو انفراد لا يقع كذلك اذا اجتمع والخواص
 ان العلوم الصرورية مغلوبة تغلب بمخالفها على ما اجزى العاقل به
 وقد حذرت العاقل في المشاهدات انه يحصل ما اول ميزه بدية حيا
 لا يثبت في العقل وحذرت العاقل في محتررا الاخبار خلاف ذلك
 والخواص عن الثاني انهم يعلمون محتررا الاخبار ولينك يعتقدون
 المبادى الثابتة انهم جهلوا ان اعتقادهم علم مسالهم سبل
 السومسطاس والخواص عن الثالث ان العلم يقع لمجوع الاعراض
 للعاقل في ذكرناها كما يحفظ الذي يحل شرار العراة والتماع
 مسئلة العلوم الصرورية كلها مغلوبة على العلم والمفسد
 مغل العاروف وهي كلها معارف غير العاروف وحكي جعفر بن مسر
 عن جماعة اهل العاروف ومنهم من قال لا يقول هي هو ولا غير بل هي
 صفة الموصوف وقال بعضهم هي غيره محار فاما المعنى فلا العلم يقع
 في مواضع اخرها ان المعروف غير العاروف والمائة ان العالم منا

يعلم لعله و الثالث ان القدرة في فعل الله والمكتسب من فعل
 العبد اما كون اثبات العالم عالما وقد يعلم ضروره من نفسه وقد يعلم
 من غيره ليعلم ان فعل المحكم منه على ما تقدم وانما قلنا انه غير العارف
 انما يصح ان يكون عالما ويصح ان لا يكون ودان وجميع صفاته كما كان فلا
 يميز من امر الذي يدل على ذلك الامر عقله وهو وجوده مع انه لا يتجدد عليه الصفه
 مع حوانه ان لا يجد وجميع احواله كما كان فلا يميز من امر متجدد كما جلد حدث
 الصفه وهو العلم ويدر عليه ان لو كان عالما لمعنى لم يكن ان يعلم شيئا
 اولى من نفسه فكان يوديه الى ان لا يفسد العلم انما ولا العالم الواجب
 او فاعل وان لا يكون حروجه منها وما يستدل به او على انه مجرد من نفسه
 العلم ويحتمل كما عرفت ان المذكرات فيجب اثبات معنى لا سمي
 على قدرته لئلا يهاشم لان عنده افعال العلوب لا يجوز ان يدرها وانما
 حذر الاستدلال من نفسه هذه الاحوال الموحيه عنها وقولهم لو كان معي
 غير العالم لو حذر في حرمته والحان ذلك الحو هو العالم وقد سئل الخواص
 فيما تقدم والعقل الثالث فاما الدليل على ان الضروريات
 تفعل نفعا ان الواحد من مع قدرته وتام الله ووجوده واجب
 يصح ان يفعل العلم في غيره مضطره اليها كما اضطر الواجب
 منها غيره الى المحرك والتكليف والانه مع ذلك علمنا نفعا عن انفسنا
 سلك وشبهه ولو صح فعلنا من الصبح فيه كما لمكتسب والدليل
 على ان المكتسب فعل العبد انه يحصل عند طريق ونفق على دواعيه
 واحتيازه كتابه افعاله ولا فرق بين من جعل جميعها ضروريه

وبين من جعل جميعها مكتسبه ولا فرق بين هذا القائل وبين من قال
 الحركه كلها ضروريه ومكتسبه مع ان متحاشا محتمل عيب
 دواعيه ومبنيها لا ينفك على دواعيه كحزك اليد باحسانه ومحرله
 المترددش وعزوق السر من مسئله المعارف يصح ان يكون كلها
 ضروريه والانه مع ثقل التكليف بعضها ضروريه وبعضها مكتسبه
 ومن الناس من يقول جميعها وهو مذهبهم واحتمال المعارف فيهم
 من قال جميعها مكتسب والدليل على ان جميعها يصح ان يكون ضروريا
 كما لا شك مما مكتسبه العبد الا ويصح ان يفعل القدر من نفسه فلو
 اضطرنا بالقدم الى المعارف كلها كنا مضطرين اليها اجمع وكان
 جائزا فيها اجمع كما اننا لان في العلم بالمذكرات والاحياء والانه
 يعلمها طائفة قادره الذاته لم يصح ان يقال في مثل الاحياء التي ينفرد
 عليها القادر بقدره ان لا ينفرد عليه فوجب ان يكون قادر على
 جميع الاحياء فيصح ان يفعل جميع العلوم وكان المفاد في الاخره
 لا بد ان يكون ضروريه كاستحاله التكليف والاكتساب فيجب
 ان يكون نفعا قادر على جميع احسانها فاما صحه ذلك الاكتساب
 فما يصح في الحسن لان من حيث كان اعتقاد الاسعدت علينا ومن حيث
 كان علما سعد لان فاعل العلم يجب ان يكون عالما بانفسنا
 حتى يصح ان يفعل العلم عن طريقه ومن لم يكن ذلك لا يصح الاستدلال
 ولذا قلنا لا يصح ان يكون جميع المعارف مكتسبه فاما ما يصح كونه
 ضروريا فالقدم سبحانه متفضل بنك فاذا اراد ان يكلف

ان يخلق من غير الحوادث الضرورية ما يصير به كامل العقل كان
كمال العقل بشرط في التكليف ولا ينبغي ان كل علم لا يقع من الاشياء
ان يكسبه اما لانه اصل لغيره من العلوم واما لانه لا دلاله عليه
موجب عليه فلي انفعاله فاما العلم بالتوحيد والعدل فعند شحنا
ج لا يختص به التكليف ان يضطر اليه وان كان زعمنا ان كل علم له على
ما يدل على خلافه والادبيل على ذلك ان العلم بالله تعالى وصفاته لظفر
لغيره فلي ان يكون من فعله المتكبر في كونه لظفره واراد منه
لان من فعله المستند في امر متصل به الي امر اخر يكون اثره في فعله
من غير العمل المستند في التوصل اليه وهذه طرقة معزوفة بالعبارة
ولا بد ان اضطر الى المعارف فان مات من النوايا بقل حرمه
ورزاه كون الفصل مثله فحينئذ كان لا يجوز التكليف ولا لولا اضطر
الي المعارف لكان كالمخارج الى فعل الطاعة فترك المعصية فكان
لا يجتنب التكليف مثله العلم بالله تعالى وصفاته فكسب وقال
بغيرهم انما ضروريه ثم اختلفوا منهم من قال يحصل من غيرهم
من قال يحصل عند النظر لنا ما دللنا على ان المعارف ما هو مكسب
بدليل انه يحصل بحسب ادواتنا وحسب النظر منا
كما ان الحركات والسكنات كذلك كما وجب في الحركات
ان يكون معلنا كذلك المعارف لانا بهذا الفصل من علمه من
الضرورية كالتأهيات ومحرك الاختار وبيننا مكننا دفعه

عن النفس شيئا او سببه ولو كان الجمع ما واخذ المانع هذا
العقل ولا ما لو كان ضروريا لم يكن مقتضى الادلة والسطر
وبيننا فابده وحده لكان العقل والادبيل العلوم
كلها فعل الله تعالى فاذا حصلت صار مختلفا وادالم يحصل
لم يكن مختلفا وقولهم لو لم يحصل العلم لما صح الامر به من غير العلم
من بعد ما اختلف القائلون بالاضطر ان يقال جميعهم وجميعه
من الادبيل ان الله تعالى يتدبر ما من غير سبب واحالات الراضية
ان يفكر على المعارف غير الله تعالى وقال الفضل الزفاني المعارف
كلها ضرورية وهي على ضرورية علوم دينية يحصل كلها غير علم
ويطره علوم غير دينية يحصل بحسب كالتصانعات ثم اختلفوا منهم
من قال هو فعل الله تعالى ومنهم من قال فعل المولى طبا عا ومنهم من
قال حدث الامم حدث الله الكلام في هذا الفصل ينقسم اثنا
مستقانا في العلوم ما هو كتاب وقدسنا ومنها ان بعد غدر
عليه وحصلت فعله وقدسنا ومنها ان المتولدات فعل الانسان
ومد عدم القول فيه ومنها بطلان قولنا ما في المتولدات حديث
لا يحدث له وبطلان قولنا الحاطط والطعام ومعز في فعل الطاع وقد
نقدم ذلك مستلله ثم اختلف من ادبت بعض العلوم ضرورية
وبعضها مكنتيه وقد ذكرنا اختلاف مقالا انهم في هذا الفصل
والكلام يقع في اصول اربعة اولها حد الضرورية والمكسب
والثاني ما يجب من المعارف ان يكون ضروريا والثالث ان ما

بعد من المعارف طرفة الأكتساب والرابع تتبع الأقوال
وأما الفصل الأول في الضروري ما لا يمكن للعالم به نفيه عن
نفسه بوجه أو شبهة إذا انفردت عليه أنا إذا احصيا جلالا
مكتنفا دفع العلم بالمشاهدات وبوجود انفسنا فيك انما ليس
مفجعا وانما نخرطنا اذا انفرد لان الضروري قد يوجد معه
المكتسب ولا يمكن للعالم بهما معا بالشك والشبهة فلو اطلقنا
الحديث ان هذا العلم انما ضروري مثاله ان يحترق الشيء
انما عليه ان يزيد في النار ثم شاهدها فيها فقد حصل له العلم
من الموهوبين لان احدهما كاشف الاخر ومع ذلك فلو رام نفي احدهما
بوجه لم يمكن لغير المتعالم من حال الضروري ان لو انفرد لما
امكنه نفيه ولو انفرد المكتسب لا يمكنه ان ثبتت فلت حده ما لا يمكنه
نفيه على وجه فاذا ثبت هلكي فقد احتوت في ذلك المستلما
جهد المكتسب ما يمكن للعالم به نفيه عن نفسه شك او شبهة اذا
انفرد او ما يمكنه نفيه عن نفسه بوجه فاما الفصل الثاني في
التمسك بالعقل من المعارف يجب ان يكون ضروريا عند سمعنا
ومن يتبعها من ذلك العلم بالمعبدات او يكون من لوازم
العلم ان من عمق عنه وان خرج من ان يدرى لا يخرج من ان يكون
كامل العقل انما لو ادرى كنهه لعله ولا يجوز ان يكون من
عمل الانسان كما بان شرا ولا متولدا لانه لو كان كذلك
لصح ان لا يفعل مع مثله لاجل احواله فلا يحصل مكرر كما ولا

العلم ومنها العلم بالشي لا يكون وجوده وعدمه والمرحوق لا يكون
وجوده والحتم لا يجوز ان يكون في مكانين والعلم بمقارنات مع تصرف
لحم ففقد من عند علمه والعلم بقاصدا لم ياطب ومنه
العلم بغير المعجمات وحسن عقل الحقائق وحرث بعمر الواجبات
على ما ينسب في مثله العقل في العلم لم يحضر له خبر بعد شحها في العلم
بالصناعات عندهما راسمنا والمدرسون عند تكثير الدرس هذه العلوم
لا يجوز ان يكون مكتسبة واذا حصلت في قلبه ان يكون كامل العقل
وصح ان يكلف واذا فقدت لم يزل عقله ولا يجوز ان يكلف والدارم ان
ان العلم باصول الادله وعمامه يستل العلوم النظرية متى لم يحصل
لم يرض له ان يعمل العلوم المكتسبة سبيل شيئا لانه متى لم يحصل الفهم لم
يكن له الى الفعل سبيل فكما الحسن التكليف الا بعد العبدية والتمكين
كذلك لا يحسن الا بعد المعرفه باصول الادله وقد علمنا ان الذي تكلف
من المعارف العلم بحال الحتم وحال الفعل متى لم يعلم المدر كان ضروريا
ممكنه النظر في احوالها اذا شئنا ان يعلم حدوث الحتم ولا يعلم الحتم
ولا طرقت ان يحترق الحتم الا ان شاهده ومتى لم يعلم بعمر لاجل ذلك
علم لم يصح ان يعلم حدوثه ولا اسات الاعراض وكذلك من لم يعلم
استحالة كون حتم في مكانين لم يصح اسأل العرص لا سنا ذه الى العلم بان الحتم
يقتل في مكان مع حوازه كونه في غيره على الدرك متى لم يعلم الشيء لا يتحول
من حدوث وعدم لم يمكنه حدوث اثبات الاعراض ولا حدوث الحتم
لان ذلك يتعلق بان ما يصح خبره لا يكون قدما وما لم يقدم المحرث لا يكون

قد مر وما لم يشر فيه مما يتوهم من معنى لم يشر فيه زيدا لم يعرف حاجته
 لصرفه اليه وامهرفه صفاته من كونها قادرا عالما ومنى لم يعلم
 الفصح والمحرر لم يفت عدد وورد الحاد ولا امكنه معرفة العبد
 وما يضاف اليه لا يضاف وما لا يضاف ومنى لم يعرف محمدا احبار
 لم يكتفه معرفة الثواب عبد لي على معرفة العلوم لا بد من كونها ضرورية
 امت الفصل الثالث فاما ما قلنا من علوم التوحيد والعبد
 والنواف والرابع حليها وحفيها وطرفه الاكتساب وقد بينا ان
 ذلك لا يكتسب فاذا كان معلونا كان اكسبه ومن الدليل على انه مكتسب
 انه لا يكتسب الا بطلب النظر وسنن الظالم في المعارف مع الحاد
 زان الفصل الرابع فاحسنا على ان العلم بالامر مضموع ولما كان
 يتوهم ضرورة يقع بالطبع مع العلم بان الاحكام محدثة وانها
 يتابع ومما يغفل عنها مكتسب ولذلك يصح تبيين الفهم في شئ
 وادراكه اختلف العقلاء فيه فاما قولهم ان جميع الموجودات العبد
 والذات لا تعرف اسند لا تفهم وقد بينا وما حكي عن علم العقل
 بحيث سمع وقد بينا ذلك الدليل يعرف ضرورة لحوال الاحكام وعرفها
 كما يعرف احكاما فاما قولهم ان معرفة الامور انفسية
 لا يثبت وعلمه فصح لا نقول يقع طاعا وذلك في قول
 النظام ان العلم بالمدركات ولا اخبار ضرورية فصح وقد بينا ان
 مستنبط فهو مكتسب فصح ٧١ انه يقول في الضرورية يقع
 طاعا وقد بينا منسدا ذلك فاما قولهم في العلوم الضرورية

فصح ٧١ في كونها حقا فان لم يعلم ما يشكك في قوله انه يقع طاعا
 حقا وقد بينا منسدا وقوله العلم بالامر صائغا وشاير ما ذكر
 مكنته فصح وقد بينا عليه وقوله العلم بالمدركات من قول
 الخواص بالطبع في طال ان العلم بالمدركات كاف في علمه وقد بينا ذلك
 منسدا العبد ما مودع بالمعروفه امره اعلم منى عن خبرها انما اعلم
 والطريق اليها النظر في الادلة عندها ويحكي المعارف محمدا لم يفعال
 في علم الثواب والعقاب بل هو قال بعضهم لا يصح الامر بما ولا النبي
 عن خبرها وان كان العبد قد سطر مقتضى غير ان يكتسب النظر عليه
 وقال بعضهم امره بالمعارف وزجره واعزضها لكتفه امره
 وزجره ادب من غير عقاب ولا ثواب السلام يقع في مواضع فصح
 ان يصح ان يتعلق التكليف بالمعارف ومنها ان معرفة الله تعالى
 واجبه ومنها ان طرفة النظر والدليل على الفصل الاول
 ان الحكم منى امره بالامر وجب ان يكون التكليف في الادب
 على الوجه الذي كلف فان كان لا يصح ادائه الا بان يعلم وجب
 بمكنة من معرفة وان صح ادائه وان لم يعرفه ما يعرفه غيره
 ويتعلق وحوله بوجوه حسنة الامر ولا فرق بين المكلفين في انه
 يصح ادائه على الوجه الذي كلف واذا ثبت ذلك فقد علمنا
 ان معرفة الله تعالى لا يصح ان يحصل بل دا العبد ذلك المعروف
 لان العلم بالامر معرفة بعضه حصول العلم بالامر لا شك ان العلم
 كون العلم بالامر علما ولا يعلم المعلوم فلا يصح ان يشترط في التكليف

المعترفه بالسخط جفته له معصيه وقارن بتأويل النكاح في موجب ان يعلق
على الوجه الذي يتيقن به ان يظلم النظر في العلم عقول ولا يقال اذ
كانت عند النظر يقع العلم لا محاله مع ذلك ولم يمتنع طباعا كما يقول
الحايط قلنا قد ثبت افتقار القول بالطبع وانما حصل العلم عند النظر كان
النظر بولده وانما وجب ان ينظر كان الداعي من غيره الى النظر وانما عظم
انما اتاه ذلك حيث راي قوة الداعي الى النظر وحصول العلم عنده وزعم
انما خارج من حمله فيحتاج واجتهاد بان المعترفه لا يجوز له امتزاجها كالحق
نقع جبروتا وانواعا قلنا ليس كذلك لان النظر طريقا معلوما
بتميزه من غيره ولان النظر طريق المعترفه وجوبه والمعارضة طريقها
النظر في صحة الحاصلات الحاصلة كما يجب وجودها بوجده واجتهاد بان
اذا كانت في النظر ما يصح ومنه ما لا يصح فما الامان له ولم يفرم
ما يميز به قلنا ليس من شرط وجوب النظر معترفه صحة فان ازيد
لصحة حسنة وجوبه والمعترفه بوجه وجوبه فهو حاضرا وما لم يميز
من الخوف عنده وزود الحاطرة على ما يدسه في باب النظر واجتهاد
بان اذ لم يعترف المتكلم انه موجب كيف يلمه من ذلك المهر هذا
اجتهاده وعندهنا يكون ان يجب المعترفه علمه اذا كان له طريق الى ادا
وبعد فان العلم بالرحوب محتمل قبل معرفته نعم في فلا يصح ما ذكر
اجتهاد بان اذ لم يميز اجاب ثابت لا وحيال كالعلم وعرفها
الان بان امره ويريد لو وقع له كان مطبوعا وسقروا بعباده اليه
كذلك المعترفه ولو حاز ان يعلق من غير ذلك الحاز ان يعلق

القضى والمجهول وطراز ان يكلفنا عبادته ونحن لا نعرفه قلنا
ابرايمان قد نصير النكاح واجبا عليهم وان لم يعلم المتكلم لهذا عرف
المعترفه وجوبه في الوديعه ووقع الظلم وحسن الاحسان وانما ثبت في
معترفه وجوبه في المعترفه وجه وجوبه فقط وما سوى ذلك لا معتبر
به فقط بعد اتمام من ان لا ينظر في شرط اذ ادته وامرته بما يقع هذا
في الشيعيات وحسب تعلم وجوبه بالشرع وخطاوا عند منسبها
لم يعلم ان اذ اتها لا يعلم وجوبه ويعرفه اذ علم وجوبه فالمانع ان
يوديعه وان لم يثبت الغرض والعاد كثر في الوديعه وله انصاف
وامان تحت الثواب عليهم وجوبه وان لم يثبت لانه لا معتبره بالفضل
الامر في المحدث قد يرد الوديعه مستحق الثواب وانما لم يميز في الشيعه
لان امكنه معترفه في الله ولا طريق له اليه اجتهاد بان اليوم
محتمل اذ اختلف مع العلم قلنا ليس كذلك لان الممكن من العلم كالعالم
في ان اليوم المحقق واذا ثبت وجوبه يعلق به الامر والنهي والحج والذم
والنواب والعقاب ولا يمنع كون طاعه والكلام فيه يكثر
وما ذكرناه من علمه على ما لم يذكره فاما الغفل الشك لان
الحايط اذا حطرت به له كذا ان يكون له طاع ان طاعه امامه
وان عقابه عاقبه محتمل خافعا وست في عقله ان التحيز عن المقار
المطهره والمعلومه واجب وعنده ذلك يجب عليه ان ينظر في
طريق معرفته وان سلبنا العبادات لا يصح الا بعد معرفته ولهذا
قال انما اول الواجبات النظر في طريق معرفته الله تعالى فانما

الفصل الثالث اذ انت وعرفت المعزة ولا غشك ان ضرورت
 لم يق الا النظر لان العقل عند الحق عن الامور وطلما يعتمدون
 النظر وسببا في ذلك ما بال النظر من له التقليد فتح عندنا خلافا
 لبعضهم لان تقليد بعض الناس ليس بالاول من تقليد بعضهم فاما ان يعلما
 ومحمد قدّم ابيهم وحدودنا وذلك حال او يخرج عن كسلي لهما اعتقاد وهو محال
 وما ادرا الباقين ولا نقال نقله من رجع الى سر وصلاح او سر ونشوب
 اكثر لان كل ذلك لا يدل على كونه محققا مقدم على ما لا مانع من كونه محققا
 فلا يجوز كسلا الواجب ولا مانع من كونه حيزه كذا وان لا مانع من كونه محققا
 فهو كالذي يعتقد بها ولا نأخذ في ذلك المعاري فابعد مواضع والعجز
 من هو لا يقولون لا نقبل قول الرسول الا بعد طهرون المعجزات
 والاراهير ثم يعلون قول اللث وما لك وعبي من معين بعرج
 ولا بد لوجه التقليد لفتح النظر لا يمكن شقده من عسر فابعد واجبة
 بتقليد العاصي العالم في العزوع والحوادث ان ثبت بدليل قاطع
 ان ذلك مرصه فهو يدع ذلك الدليل فان قد فالمعلة هل سمع
 لعقاب وكف شكك قلنا قال ابو هاشم ثم عفو بنين
 احدهما لا نأخذ ام على ما لا مانع من كونه جهلا والثاني على ترك
 النظر وكل واحد منهما كسره مستل له قال ابو القاسم
 معلة الحق ناجي وقال شاعرا غير ناجي لانا اقدم على ما لا
 مانع من كونه جهلا فكان محالا ان لم يميز عنده الصحيح من الفاسد
 فالعص ما يكون سببا للجهل ولان النظر واجب ولو جاز العلية

هذا هو الحق
 في هذه العلوم

لبطل النظر وقع تلك المتناق فيه واجمعوا على حش النظر ولان
 نقلي ايات عن اوله ونبه على وجوب النظر ولو جاز التقليد
 جتن في ذلك ولما جاز طهرون المعجز ولان العلم بالحق واجب
 والعلم بما نوحى شكون النفس واجبة انما القسمة ان العلم
 اعتقاد الله على ما هو به وقد حصل ولان المعصوم من النظر لاعتقاد
 وقد حصل ولان دعوات الناس في زمن النبي صلى الله عليه وسلم اعفوه والحق
 لا عن نظر كما لا عزاب والعجاء ولا المتكلمين من الحق التي هي العلية
 الي يومنا هذا عديم الدلائل بظهوره لانه استلام ونحوه من عبي
 اظهرت بحججه ودليل والحوادث ان الاول معقود بدل
 عليه انما ليس بتاكيد النفس الى ذلك حتى لو شئت لفتحت
 والحوادث عن الثاني ان المطلوب بالنظر العلم وذلك لا يحصل
 بالتقليد والحوادث عن الثالث اننا لا نسلم انكم كانوا مقلدين لحوادث
 ان علموا بدليل خصوصاً مع طهرون المعجزات فاما عذرهم لانه استلام
 فانه لا بد ان يكون سبق منه استندال فان لم يكن فلا بد من عذر
 المحجة ايضا مستل له من وجب عليه النظر والمعارف فلا
 بد من مهلة يفتح منه المعارف قال ابو الهيثم عجب ان ما في جميع المعارف
 في الحالة الثانية فان لم يات بها كان كاترا وشك ذلك ما نعرف
 بالسمع عجب ان ما في بها الحاكه الثانية من السماع وقال جماعة
 من اهل العدل لا بد من مهلة معلومة يفتح ان يستدرك في مثلها
 المعارف وهذه المسئلة ينسب عن حصول احدها ان العلوم والنظر

قد يكون بعضها فرعاً على بعض وثانيها هل يقع من المقادير ان يجمع
 بين نظريتين واسياً وثالثها ان النظرية الاولى العلم في الثاني ورابعها
 بيان المصلحة التي يخلق نظريتها وخامسها ما يقع الاقوال والبيان
 التخييل والاعتقاد اما الاول فالدليل عليه اننا علمنا ان في العلوم ما لا
 يقع حصوله الا مع تقدم غيره ويصح وجوده في الغير مع عدمه وغيره ما عن ذلك
 الغير ما لا يمتد وعن هذا انما فرع وهذا العلم بان زيدا قادر على عالم
 فرع على العلم بذاته ووجوده لا يستلزم ان يعلم كونه قادراً ولم يعلم
 وجوده وكذا العلم بحدوث الختم فرع على العلم بوجوده واما في ذلك
 المستند وكذا العلم بحدوث الاعتراف فرع على العلم بذاته وحسنه ففاننا
 وهو هو از العدم عليها وكذا العلم باننا تعلم قادراً على علم فرع
 على العلم باننا وان كان اثباته يعلم مكتسباً واثبات الختم ويرد
 في الذي ذكرناه بذا ضروريه فلا فرق في هذا بين الضروري
 والمكتسب فاذا كان هذه العلوم سرست بعضها على بعض والنظر
 في طريقتها ترتب والاداء اليان النظر لا تولد العلم وهذا الذي
 قاله شيخنا ابو هاشم النظر بترتيب بعضه على بعض كالعلوم واما
 الفصل الثاني في ذكر ابو هاشم انما لا يقع من الناظر ان ينظر
 في سبب لان الواحد منا يجد بعد ذلك معرفته كما يجد بعد
 ارادة الصدق وشما تجد بعد عظم زبد والاستحقاق بغير
 طرفة ولا حجة واذا اعز الجمع بينهما لم يجمع واما الفصل
 الثالث فالدليل عليه انما يستحيل ان يكون ناظر في النظرية

للعلم بغيره وهو عالم بذلك الغير ولذلك سجدت النظر ليعرف
 المناهات وعبرتهما مما تقدم معترفته فان قيل اذ كان النظر
 غير متصاد للعلم بالمدلول فما الذي يمنع من اجتماعهما قلت او شراً
 ان ذلك سجدت وذلك امثله ولم ينسب العلم في ذلك وذلك
 القاضي ان يكون ناظر في سجدت حاله اخذ وهو كونه محولاً لما يطلب
 بالنظر ان يكون على صفه وعلى خلافها فاما ان يكون ناظر في سجدت
 من الاعتقاد والنظر فيكون عالماً بالمدلول لخرجه من كونه محولاً في المدلول
 وذكر شيخنا ابو عبد الله ان الذي يمنع من النظر هو العلم بالمدلول
 فقط فاما الفصل الرابع فالامثلة فيها انما لا يمنع بتكليفه في افعال
 في الحمله او ثبات وان لم يصرها المختلف اذ كان المعلوم انما لا يقع
 من ذلك لانه فعال الا فيما كالعلوم يعلم انما لا يقع ادائها الا في
 او ثبات وان كان سجدت علينا حصرها لا يحجب التكليف
 المتعلق به وكذلك رد الوديع عند الطلب يجب في طرفة عين
 يمكن وسجدت علينا حصرها واذا انت ذلك وثبتت النظر الذي
 يلزم المختلف في طرفة عين معرفته الداعي ومعرفته توحيدة وعده مستحيل
 وموعده في حاله واجبه لانه اما ان يترتب بعضها على بعض مستحيل
 الثاني ولم يقدم له ولان النظر في حدوث الاعتراف او الختم
 لا يولده شيئاً وفي الواحد له اول ترتب وفي الوحد الثاني لانه مقتنع
 ان سجدت في امرين مختلفين فاذا صح ذلك وجب في المعارف المهله
 النظر في شيء مختلفين المعترفه وثبتت عما ذكرنا انما لا يقع

ولم يعلم انما لا يقع
 في طرفة عين
 في طرفة عين

وهذا قول المطام والمحققين والاشعريين واكثر المتأخرين خلاف ما
قوله ابو الهذيل فاما العقل الخامس فاقاله ابو الهذيل عبر صحيح لما
بيننا ان لا بد من عقول للممكن من النظر والادراك الى حقيقة لا يتطابق فان
قيل لو كلف عب على المكلف فلما اذا اكتمل عقله وظن ان معرفته الوقت
الثاني النظر في اثبات الاعراض وفي الثالث العلم بذلك ثم كذا في الثاني
على ما مر في المعارف وكل ما فيه ترتيب فبدا بالاول فالاول وقوله
ان لو لم يفعل كان كافرا لم يصح فان قيل فاذ لم يفعل هذا هل يستحق
العقاب قلت نعم اذا رجع عليه ولم يفعل استحق العقاب ولا يعلن
استحقاق العقاب عندنا بان يكون عارفا بالدين وعلى بالعقاب ولا يطهر
قلبا يات بقول جف استحق العقاب وهو لا يعرف المكلف والمكلف
والعقاب واستحقاقه فلو انما سئل بان يعلم وحسب الواجب عليه وامل
به او كانت مهيما من معرفته واخذ استحق العقاب وقد قال الرواهم
الاحد ان النظر لاول استحقاقه من الثاني لان لاول يوجب لصعدها
بعده بخلاف الثاني فاما ما علم بالاختار بقوله انه يلزمه ان يعلم فليبين
شدة ذلك لانه اذا شاع المعجزات لزمه النظر في الثاني وبفعل المعرفة
في الثالث ان كانت معروفة واحدة وان كانت معارف ولا بد من
ان يترتب بعضها على بعض ولا بد من مهلة يمكن من معرفته ذلك وقوله
اذا اكتمل عقله وجب عليه معرفته الدين على فاذا لم يفعل استحق العقاب
عبر صحيح لانه يلزمه على الوجه الذي ذكره لنحصله فان
اختلفنا كل ما علم كما ما كتاب كونه ان يكمل ضروره واليه

ذهب ابو الهذيل ولا يشك في وقال ابو هاشم لا يجوز وهو من المتكلمين
والمطام لنا اثبات ان العلم سبحانه بقدرته على كل ما يقع ان يعلم
القادر بقدرته في الحاضر لانه قادر لفعله فكل حسن صحيح ان يكون مقدر
وجب ان يصح كونه مقدر له ولا يشك اذا اوجب انفاق القدرة في ما
يقدر عليه من الاجناس ومعصيات بحيث ان يقدر على ما يشاء من ههنا من حيث
ذلك في القادر لتعظيمه اولى ولا يشك ان يثبت ان يعلم لصلته في الاخرى الى
المعارف واجتنبوا ان النظر طرزا لهذا العلم فلا يجوز ان يعلم كما
ان المتأخر طرزا للعلم بالمشاهدات فلا يعلم بعينه ذلك الشيء
كذلك بل يجوز ان يعرف المشاهدات بالاجابة عنها ويجوز ان يعلم
ضروره من غير مشاهدتها كونه ان يعلم الشيء من وجهه ويجوز
من وجهه وخالف فيه ابو الحسن في الثاني وحكي عن جماعة من ذلك في القدم
شما ان من حيث يوجب له الحكمة والسلام يقع في موضع احدهما
حوار العلم بالشيء من وجهه والحصول به من وجه اخر والثاني ما يراه في
بالحكمة اما لاول فالدليل عليه ما يعلم كل عاقل من معصية العلم
الموهوم موجودا ولا يعلمه محدثا بآيات وكذا في سائر النعم
المدرجات ولا يرجع مما جهلنا اليه كما لا يرجع مما علمنا الا اليه من
استدلال يعرف الصانع ثم يعلمه قادر على ما حييا باستيفاف
نظر واستدلال ولانه اظهر مما يحده لاثبات من يشاء بوصفها لا استدلال
على الشيء من وجهه ولا يعرف شايه احواله وقد يعرف الشيء باصطفاه وبلبسته
عليها بعض احواله ولان العلم به على وجه معارف مختلف وطريق معرفته على

وعلمها لا يمتد ولا يحد ولا يعلم الا بعلم مفرد ولا يجعل الاجمالي مفرد
 انما لا يعلم من الا وفتح ان يعلم اجمالا او يجعل الاخر ولا يعلم الاخر
 ولو كان العلم الواحد سطر من الوجود مع وجوده انما قيل ان يعلم
 اجمالا ولا يعلم الاخر ولا يلزم اذا علم ان الله على كل زيد افاض
 يعلم الله ويترك هذا لا يفتح كانه يعلم ان يعلم الله ولا يعلم زيد او يفتح ان
 يعلم زيد او العلم الله فاذا علم ان زيد اعمق لله يعلم فانه يتعلم
 على كل من زيد ان الله يحد وانما يحدث من جهة وانما حدث مفرد
 على كل من العلم اجمالا او علم واحد ولا يعلم من على طريق
 النفس بل ويعدى عن واحد واحد او احاطه لوجوه ان سئل عما
 انما هو وانما لو علم ان من واحد لكان ان يظهر اجمالا على احدها
 كما ان لا يكون مع جوه بل انما انما من كل الوجه او يفتح
 من كل الوجهين او يفتح من احد الوجهين دون الاخر ويظهر الاول
 انما لو علم على صفته من دون ويظهر الثاني كانه لو علم ان يكون
 اجمالا انما مضاد للعلم بغيره ويظهر الثالث انما لو علم ان
 مع جوه او معدوما قالوا اذا كان لا يفسد العلم باحد هما عن الاخر
 عاز ان يعلم بعلم واحد وفيما قدما جوابا فاما ما يقول
 الصانع ان العلم القديم سئل ما شيا ففاسد لوجوه منها ان
 العلم سئل بالثالث لما هو علمه في نفسه فلو علمت سمس بمختلفين
 لكان على صفتين مختلفتين لنفسه وهذا لا يجوز ومنها ان يعلق
 لما كان لنفسه استواء الجمع فيه ومنها انما لو علمت معلوم علمونا

لكان مثلا لها ولو تعد الثمان على اربعة مستحق في المشي ان يكونا مختلفين
 ومختلفين وليس كذلك لغيره لانهم يتناولون بالليل انما سئل بالقدون
 والمختلفين والمتعلقين بالثاني الواحد خلاف العلم الواحد ويتشبه على العالم
 وفي اننا يفتح في العالم ان سئل ما شيا وكذا في القادون
 ويصح ان يكون عالمها الا انما عالم تعلم فذلك معلوم حصل العلم به حصل
 عالمها فاعلم بالثاني لا يخفى فانه في انما العلم من حيث هو اعتقاد
 وقال ابو الهيثم محسن انما على اعتقاد وجهه انما العلم عنه وعن جماعة
 وحكي ابو علي عنه غير ذلك فانه لم يقطع من مذهبه على ان ان الواحد
 منا اذا حصل عالمها انما حصل معتقد في معنى اعتقاد علمي ما هي من
 نظر حصل عالمها ولو كانا حسيين لكان حصول احدهما مع عدم الاخر
 اذ ليس بينهما من العلق ما يوجب وجود احدهما بوجود الاخر بل انما لير
 كما انما معنى لفتح انما لير احدهما عن الاخر على بعض الوجوه والاما
 التبيين الحسن الحسنين والاشكالان معنى استواء لكان لا علموا انما انما
 او محالهما او محالهما ويظهر الاول انهما احتمالهما وان كانا مسلمين وحي
 ما علمنا انهما حسيين واحد وان كانا مختلفين وحي ان لا يفسد العلم
 واحد وقد علمنا انما لير العلم والاعتقاد دل انهما حسيين واحد
 واحتمالهما انما لير العلم والاعتقاد علمنا انما لير العلم والاعتقاد
 وافتح على وجه فادام يحتل على ذلك الوجه لم يكن علمنا انما لير
 الشيخ ابو عبد الله العلم بكونه علمنا حال احدهما لير حكيم

احدى هاتين تكون من العالم والاخر في الفعل المحكم اذا كان
 محتملا ان يكون حقا يقتضي صحة كونه قادرا على ان يكون
 محتملا ولا يذهب استحالته ان لا يكون له علم بكونه محتملا
 محتملا يكون نفس العلم لموقعه على وجه الاحتياط في حال
 في كلامه لم يهاشم خلاف ذلك وذهب قاض القضاة انه لو وجب كونه النفس
 الحالك يرجع الى العلم ويصح به الفعل المحكم النفس لكونها علميا كذا النفس لا امر
 يرجع الى العلم ووجه ذلك انه قد ثبت انه قد يوجد من نفس العلم ما ليس
 بعلم وهو الاعتقاد الذي يقفه على ما هو به وعلمنا ان العلم من من
 انما يقتضي كونه النفس فلا بد من امتزاجه بحسب ذلك وذلك لا يتصور ان
 يكون نفسه او وجوده او وحدونه لان ذلك حاصل في نفسه اعتقاد وليس بعلم
 ولا محتمل ان يكون لمعنى مستقل منه ولا امر يرجع الى الوجود وكيفية
 الوجود ووجه ان محتمل ذلك انه في نفسه على حاكم او حاكم العلم به
 متاخر النفس وايضا ذلك محتمل الفعل المحكم لا يتحقق من الفاعل
 لكونه متاخر النفس الى ما علمه لا امر يرجع الى العلم كما ان الفعل
 يقع لكونه قادرا لا للقدرة وان كانت القدرة هي التي توجب كونه قادرا
 ووجه قول له عبد الله ان العلم به هذا الحكم لا بد من حال يتحقق به
 ولا كماله ان العلم موجب متحمل ان يوجب حكيم محققين
 او متلبين فاما المصلحة في كونه حيا على ما قد مرنا وجه قول الشيخين
 وهو اخبار ان كسب يد ان يكون النفس علم من الامور والمفارقة

ليست ترجح كمالها الى العلم والاما لضاف الى العلم اذا لم يكن هناك
 وجه اخر لضاف اليه وهاهنا وجود وهو موقوف على وجه وهو العلم
 التي اذا وقع الاعتقاد عليها يكون علميا انه كان لا يتصور
 ان يوجد الله يقول تكون النفس مجردة كل عاقل من نفسه وعينه من عاقلها
 يقولون كلما كان ضروريا في معرفة الحق من نفسه كما اعلم بالمشاهدات
 وما بعلم باثبات ذلك لكونه من نفسه تاملا واستدلالا وهو ان العلم بالحق
 نفسه فاذا وجد كذا في نفسه على كونه النفس من غير كونه
 فهو متاخر النفس وعينه من نفسه ضرورة وجه ذلك ان العلم ان
 كذا من العقل مستقل من غير الحق الى الباطل ولو كان كونه النفس
 حرة ضرورة لما يح ذلك وجه قولنا ان في الضرورية ما يتصور
 النفس من نفسه كذا ما كان من قبيله الا ترى ان الله لما كان عاقلها
 من نفسه كان كذا جميع الملاذ فيكون ان يكون معجمه بالام
 والعموم فلا يحددها من نفسه الا سامل منه له العالم
 لا بعلم من نفسه انه عالم باضطرار واما بعلم ما يتصور ان يوجد
 المعداد من علم من نفسه انه عالم ضرورية ولا يجوز له كماله
 السوسطاني ويقولون ان علم مكاتوب ومكالمه المكاتب لا يقع لانه
 مرد الضرورية الشك لا يقع في موضع احدهما انه عاقل لكونه عالما
 من العلم انما عالم لانه مكاتب عاقلنا وعندنا في العلم لا يكون لانه
 ضروري لسان العلم بالمشاهدات فيدلل على الحق كما ان النفس
 على السوسطاني والسبب فاستثبه فاستثبه عليهم حتى ان يعقدوا

كلامه والحمد لله

حکم و حقائق کو عالم
اعلم اختر و انیس عالم

تذکرہ شریف

من الترتيبه فكان ابو علي يقول بفعله عن نظره الا ان النظر الطويل
وقال غيره من شائنا ان لا يحتاج الى النظر ولكن عدد يركب
المركب لا يفعل العلم مستند او هو الذي رجع اليه ابو علي اخرنا ووجهه
لداول ان العلم بالادله اقرب اليه العلم المدلول به كثر ادله
له العلم بما فيه زعمان ثم العلم بالادله لا يوجب العلم من غير نظر فلان
لا يوجب النظر الادله اولي واجب محلي رويها ثم انه لو وقع عن نظره
العلم انما يوجب العلم بالادله لان النظر الذي يوجب
العلم له رجع اليه يوجب العلم بالادله فلان النظر يوجب ان ينظر على هذا
العلم فالتفتيه وجب ان يكون جاهلا الى ان ينظر في الادله على هذا
العلم كذا في نظره انما هو الحواس عما فاك ان العلم لا يولد
كثير النظر ولكن بفعله عند ذلك انما العلم بالادله والنظر
واحد في العلم اما انما فعل المنتبه فكان ابو علي يقول العلم المنتب
في العلم فلو فعل العلم انما عن نظره ثم نوره حاله بعد حاله فيعمل
بالعلم فلو علم عالما بالمعقود ولم يمكنه ذلك من السهولة فقال غيره يقع عن
نظره وقال غيره يقع عن كثير نظره فاما انهم يقول العلم سقا ولا
يصح هذا التفرع على اصله فاذا نظر السهول واليوم بطل العلم وعند
الاسماء بفعله لذلك النظر فاما القاعه في هذه العلم لا يفي
اصلا ويقول ما فاك ابو علي عليه السلام لان العالم لو لم يفعل العلم خرج
في الثاني من كونه عالما وكونه عالما فاما في كون الاعقود
علما فيكون عالما في الحار الذي هو فعل بفعله الاعقود

لا فله فاذن لا يصح ان جعل العلم في الثاني لكونه عالما في الاول وسائر العلم
ان من جهة ان سائر العلم لا يتحالة وجوده معه فاذا افعل العلم حاله
بعد حاله لذلك النظر في قوله المنتبه مستند العلم لا يكون
علما لحسنه خلافا لانه القسمة والاختلاف يقع في موضعين ان كان العلم
علم لذاته كالسواد سواء لذاته فهذا اختلاف معنى وان قال انه علم للمعنى
فيكون موافقه فيه الا انه اخطا في العبارة والا فربما سادفنا في
الوجه بل انما لو كان علما لذاته لكان لا يوجد من حيث ما
ليس يعلم وقد علمنا ان النقل من حسن العلم لا ينقل من غيره
في الاثباته وبطلان اعتقاد ان بولغا بمجانهم واحد على وجه
واحد واحدها علم ولا حذر ليس يعلم وما لا يخلو اما ان يكون احده
او محققين ومثلين وبطلان الاول لانها لو تضادا لا يوجب احدهما من
الصفه عكس ما يوجب الاخر كذا العلم والمجهول فكما لم يوجب كلي
٧١ اعتقاد من الصفه واحده علم انما الساتر واليهما مثلات
ولا يجوز ان يكونا مختلفين لانها اسمهما المجهول والمعنى الواحد لا يفي
معنيين مختلفين فيدل ان القليل والعلم مثلات ثم صار احدهما علما
لوقوعه على وجه واذا بطل ان يكون لذاته لم يجر ان يكون لوجود
معنى لوجهين احدهما ان ذلك يوجب سائر الاعتقادات علما
والثاني انه يجب ان لا يتحقق به والمعنى لا يقوم بالمعنى وثالثها
انه كان يجب ان يكون وجود اعتقاد عن نظره الواحد ذلك المعنى
فلا يكون علما ويوجب ذلك المعنى ولا يوجد عن نظره ويكون علما

ولا يكون ان يكون لعدم معز لان المعدوم لا يحسن لان وجوده اذا لم يوجد
 صفة معدوم اولي ولا يكون ان يكون بالقابل لانه لو كان على
 احتيازه طار ان يعمله علما واداء لم يقع عملا له الوجه احسن
 باننا لو جاز ان يوجد ولا يكون علما لكان علما للشيء والجواب
 ان هذا القول لا يفي في اثبات الا حيزا من وان هاهنا وجه اخر لاجله
 صان علما وهو حدوثه على وجه مستلزم والوجه الثاني يقع عليها
 مستلزما وهو مستلزم على وجه مستلزم فيها فالوجه الاول ان يكون
 بفعل العالم بالمعقود محوما بفعله تعالى في احدنا من العلوم الضرورية لانه
 لا وجه هاهنا لانه صان علما الا هذا والثاني ان يقع عن نظر محوما
 بطريق في الدليل بمقتضى لدا العلم وسكن نفسه الى المعقود والوجه
 الثاني ان يقال ان صان علما لاجله الا فوقعه عن نظر وان شاذ الوجه
 لو وجه ولم يوجد هذا الوجه علما والثالث يقع عن ذكر النظر والاشد
 الرابع انه بفعل العلم وقد احتلوا انبه على ما تقدم عند لي على يقع
 عن نظر وان قل وعندي هاشم عن ذكر النظر وقد ثبت
 ان لو وقع عن نظر لم يرد له مقتضى ولربنا ولا يحتاج الى مهله
 كما ان الله او بطلان من ان الله اما بفعل لذكر النظر والوجه الرابع
 من علم على الحكم ان ما حقق تصفد على ما حقق تصفد باسمه او حكم اخر
 من علم على الفصل احتضا في شئ بالصفة الاولى وعمل اعتقادا
 لقونه على الصفة الثانية ويكون علما لهذا الوجه وذلك محبان يعلم
 ان العلم يقع فاذا عرفت ان صرر بعينه انه علم بعلم اعتقاد في

ويكون علما وهكذا اذا علم من حق المحدث ان سعلق فقلت
 فاذا علمنا في شئ بعينه انه محدث ووقفنا الاعتقاد بان ذلك سعلق
 لمحدث كان علما لانه لا يمتصا صفة بهذا الوجه بصير علما وان
 لم يحصل ل هذا الوجه لا يصير علما وهذا اعلى من حيث سعلق في عينه
 وقاضي القضاء وكان انوهنا نقول فيما هذا حاله انه علم المفصل
 بالعلم له اول ولا يحتاج الى اعتقاد عدد كانه اذا عرفت في كل علم ثم علم
 في صرر بعينه انه علم فالعلم له اول ففيه هو العلم ففيه هذا الصرر وكذا
 فيما سعلق بالشيء على وجه الحكم ان سعلق بالغير على وجه التفصيل
 وكذا ايضا فيما سعلق على وجه التفصيل ان يصير علم جملة من حيث علم
 العلوم بعضها بعض وعلى قوله هذا البين يعني زليلا وكان الشئ هو الحق
 من عباس جعل هذا الوجه داجلا في الوجه الثالث فيقول لا فلو كان
 ان يعلم هذه الحكم او يذكر اشياء الله في انه يورث فيما فعله
 له اعتقاد ويصير علما والفرق بينهما طاهرا على ما ذكرنا فوجب
 ان يجعل وجهان اي على ما قاله شيخنا ان الوعد الله وقاضي القضاء
 وما قاله انوهنا عن مقتضى لوجه منها لو كان كذلك لكان اذا
 علم في الف صرر انه علم وفيه عدان علم في العلم جملة كانت كلها
 معلومات علم واحد على وجه التفصيل ومنها ان علم الحكم يحالف
 علم التفصيل بدليل انه لو علم في ما يقران مهم اياه ثم اشار
 الى ابيه وقال ليس هذا الي فقد جعل اياه مفضلا وعلم الحكم ياق
 دل على ابيه عبره ومنه ان لو سعلق بالحكم لم سعلق بالتفصيل لا على

جسسه و منبسطان ماسوق بالثاني المتعلق بها هو عليه في ذاته ولو كان
متعلق بالمعقيل او الحرفه لكان لا يميز عن ذلك والوجه الخامس
قال لا معنى القضاة وقد عرفت في هذه الوجوه ان يكون ذا اثر
لعلمه مبرز في ان لا اعتقاد عنده يكون على وجه ان يكون عالما
بالمعقود وهذا مبني على حوار بين الاشياء في اثر العلم وهو غير
عالم بالمعقود وقد قال ابو هاشم ذلك معلوم يعلم لا علم بعلم فليست الا
العلم الذي يتبين بالمعلوم فقط فاما ان يكون عالما بعلم فلا وهذا
يعيد لان العلم الذي يتبين بالمعلوم لو كان به علم العلم لمعقود معلوم
فليست به وهذا امر الى بولائه لو علم ربه بالمعلوم لا يميز وعلم هذا علمه وذكر
العلم لمعقود علم ربه موافقا لعلمه لمعقودها متعلق به ربه وهو المعلوم
وقد قلنا انما حيث لم يتعلق علم ربه بعلمه واحلاف المتعلق في العلوم
ينبغي احلافها فاذا ابطال ذلك فاولا ان يجعل حقا خامسا
على ما قاله القاضى والوجه السادس حرجه قاضى القضاة على مذهب
له هاشم وهو ان يكون ذلك الاعتقاد مقارنا للعلم بوجد في هذا
العالم هو ان يعتقد كون ربه في الدار بعد ذلك ثم يصير عالما شاهدته
اباه يصير ذلك الاعتقاد عالما وهذا يسمى على اظهر احدهما ان الاعتقاد
يقف والثاني ان حاله يصير عالما بعد ان لم يكن وفي هاتين المسائل
نظر ابو هاشم بقول الاعتقاد سبق في العقلية سلب علما وهذا
غير سديد لان العلم هو الاعتقاد على وجه ولا يحصل كذا لولا
بالحدوث والناظر لا تصور فيها ذلك فكيف سلب في ما لا شيء الوعد

فيقول العقلية سبق في العقل لا يجوز ان سلب علما بل العلم على الاعتقاد
على وجه العقلية بل في حقائقه ومثل هذا احاز حجة في العلم القدر
مع المكسب واما الشيخ ابو اسحاق بن عثمان وقاضى القضاة فيقولان
العقلية لا يبقى فاذا اوجد العلم بطل العقلية الا ان يقال انها سقراطية
وهذا بعد فهم هذه الوجوه التي يقع الاعتقاد عليها يمكن علما
ولا يجوز ان يصير عالما كانه من فعل المبرز كانه قد يبرز ولا يعلم
كم من رزق الجاه فيطينه ما والشراب مظنفيما ولهذا اقال حشبه
لجه فثبت ان الادراك لا يوجب العلم وكانه لو لم يبرز شيئا من
العدد في طلمه اللب لا يتبين ولو كان بوجب لما استقيم به مسئلة
كوز ان يكون علم لا معلوم له فهو علمنا بانه لا ما في مع الله في ذلك
سائر علوم النبي وعنده النبي الغنى واي بشر الاحشيد لا يدرك علم
ان يكون له معلوم لسان العلم بانه لا ما في مع الله لا علوا امان
لكون علما بانه او صفاته او بغيره فان كان بغيره لا يخلو اما ان
يكون عالما بوجوه او معدوم وبطل الاول والثاني لانه يصح ان يعلم
العدم سبحانه وتعالى وسائر صفاته ولا يعلم ان له ما في
امر لا لذلك محتاج في معرفته مع الله الى دليل متناهي ولا يجوز
ان يتعلق هذا العلم بعدم لوجهين احدهما ان المعدوم يقع في وجود
مكون ثانيا له وهذا محال والثاني ان المعدوم لا يجوز ان يكون
ما لا له ولا كونه ان يكون لمعقود هو وجود لانه يورثه اسات
ثاني مع ربه فثبت ان العلم له احسن ان العلم على بطله

لذا انما يحتاج ان يثبت ان العلم لا يوجد علم لا عالم به
 كذا لانه لا يكون ان يكون العلم لا يخلق له وانما فان ذلك يرد الى قلب
 ذاته ولا بد من تخیل ان يكون علمه لا يخلق كذا مستحيل ان يكون قدره
 كماله في الصانع ان يكون يخلق نفسه القدم شمس وهو ان واحد
 الخوانس عزله اول ان اجاب بكونه عالما معلول مستحيل
 وجود العلة ولا معلول لان فيه قلب حسنها فاما بخلقها بالغير حكم
 وسع لكونه عالما وعدم العلم كونه الان في ان العلة علمه في كونه قادرا
 في شئ من اجوده قدره واما قدرتها وصحة الفعل حكم وسع في ان
 ممكن فيكون قادرا او لا ينج منه الفعل والحوادث عن الثاني ان العادة
 هو الذي رجع ان ينج منه الفعل مستحيل ان يكون قادرا او لا مقدور
 في العالم ان يتكبر النفس الى ما يقدره فلو وجب ذلك لا قلب
 حسنه والحوادث عن الثالث ان لا يكون واحد صفه ولا حاله
 واما حكمه وانما معناه ان لا ثاني له وبعد فهمه لا يقولون الا حوالا فكيف قالوا
 ان لا يوجد حوالا وحكما في ما قلنا مستحيل العلم بالشيء على طريق
 العلم لا معلوله عند لي هاشم وزعماء اخرى في كلامه ان له معلوقا
 وهو قول المتأخرين ان احد الجملتين يميز من اخرى كما ان المقصود يميز
 بجزءه وماذا انما يحسن به اخرى الجملتين والعلم معلول بجزءه
 عند المقصود فانما يحتاج العلم ان يكون من هذه الناحية كذا يعلم
 ممكن مع سائر السوت فذلك للمميز يحصل في الامر من جمعا ولم
 يتعلق به لما امكن لاجل ان الامر من ولا يعلو بظننا

اذ لا بد من التوابع الى العلم ذلك على الجملة مستحيل ان يكون العلم منزها
 وقد علمنا ان لا يستحيل علم على الجملة مستحيل حيا اصطفا الى العلم ولا
 علم الجملة لا بد فيه من اشياء علم مقصود مني وحده مطابقة العلم الجملة
 فلو لم يتعلق علم الجملة لكان لا يتعلق علم المقصود واما علمنا ان علم المقصود
 يتعلق كذا علم الجملة نوضح ان من علم هو البرزخ في الجملة ثم نشاهد في قيل
 له هذا الشخص الذي عرفته كان صادقا لو قال لعنة كان صادقا واحدا
 انوهتم بوجه من ان لا يتعلق بمعلوم لمرة من غيره وهذا لا ينج لان ما يكون
 العلم لمرة من غيره وبعد فان هذا السائل قد بان ان الجملة علم الجملة
 المقصود وهذا فاستد ومن ان هذا محذو محذو الظن وليس هناك على الخفاء
 لا بد في كل واحد من احاد الجملة مجوزات يكونا باه ومحذو لا يكون محذو
 حكم الظن وهذا لا ينج ان لا يكون المقصود بين الجملة فلم الحقة في العلم
 دوسات المحقق سائر العلم واما المقصود لعقد العلم المقصود ومنه
 ان لا يكون له متعلق لوحده وصفه بغير ذلك وهذا لا ينج لان المتأخرين
 اختلفوا فذهب قاضي القضاة في المعنى وهو مذهب جماعة من متأخري
 ان لا يوصف بذلك لان علم الجملة كذا علم مع علم المقصود محذو
 معه محذو الظن مع العلم ثم رجع القاضي وقال ان علم المقصود لا ينفك
 عن علم الجملة ولا بد في العالم بالث معصلا ان يكون عالما به ايضا لا وادا
 وجب في العالم ما ذلك وجب مثله في القدم تحته وهذا هو الصحيح ودلنا
 عليه بما دانا به في المثل ان علم الجملة ضروري خلقه الذي
 فلا بد ان يكون عالما حتى ينج ان يفعله العلم ومنه ان علم الجملة لم يتعلق

والكانوا لا يفعلونه لمقدور لا عقاب لهم انك ذاك وما هو مقدور
لقد نزل على علي ما نقول له ان السحابة وفيه هب ابو جعفر بن عباس وقاصي
العضاء واحمد قولي لي فانتم انما ليس بمعنى ثم اختلفوا فقال ابو هاشم
هو مستاد في القلب وقال الثاني ليس مستاد وليس هو والاعلم بما
جرت العادة به ان يعلم واللسان كذلك فالدليل على ان ليس
معنى ان لا يكون معنى يضاد الاعتقاد ان مقدور الدعاء لان حق
القادرا ان يقدّر على حسن عباده ولو كان كذلك لكان عند الدعاء
يبيع ان يعلم كما يعتبر ما يحرم ويستند دعا عباده في كل ما فعل السهم
ليس عليه ولا يحدّره بل دليل على ان ليس معنى ولا لو كان مقدور
الآن يعلمه وفي مستاده دليل على ما لم يكن ولا لو كان معنى
غير ما ناله الثاني ليعني ان يوجد وال هذا العلم ولا يوجد في المعنى
فلا يكون شاهداً ويوجد في المعنى ولا يزل هذا العلم يكون شاهداً
لان هذا هو الطريق الى اثبات الحسن وان الطريق الى اثبات
المعاني هو محدد الصفه مع حوازان لا يحدّد في حاله واحده ولا يحدّد
ان دعاء الله يحدّد كون شاهداً وهو على ما كان عليه قتل فاذا لم يحدّد
طريق اثبات المعاني لم يحدّد اثباتها وانما شرطنا زوال العلم عما
جرت العادة به لان من لا يعلم قطر ما المطر وعبد الزمان لا يقال
سما عنه وانما يقال فما لا يعتقد ان يعلم ما هو ضرره كالمشاهدات
مقال سما فاذا اطرأ هذا السهم على العلم سمي سبيانا واستدل
ابو علي وابو هاشم بوجهين احدهما ان السهم يحدّد عليه مع حوازان لا يحدّد

وهذه طرقة انشأ للمعان والثناء ان الانسان قد غشيه شهادته بما
لقد ما عالمة وطائفة ودل على ان الله عز وجل قد ورثنا من بعدنا على ما علم
على طرقة واحدة والحواس عن الاول ان ذلك القدر الذي في
انشأت المعاني والثناء ان الانسان قد غشيه شهادته بما عالمة
وطائفة ودل على ان الله عز وجل قد ورثنا من بعدنا على ما علم
ان العلم وما ذكره ما من غير مفقود هو الذي يدركه الله ليس معنى
اذ لو كان معناه الا اعتقاد ان الله عز وجل على ما ذكرنا
ويؤيد ان هذا النوع من القول انه معنى وضاد للاعتقاد ولا اعتقاد
مفقود موجب ان يكون التسمي مفقودا وفيما ذكر في جواب
واما الفصل الثالث فالذي يتردد كلامه هاشم ان الموت ضد الحس
وليس ضد الاعتقاد وما يحكي ان الموت ليس معنى ضد القاصي
انه معنى وهو قول المشايخ وان كان معنى فلا يصادف الاعتقاد
لوجوده منها ان الاعتقاد يوجب العلم للحكمة وهذا فاسد ومتمم
ان الاعتقاد مفقود وان فلو كان الموت ضد الله لكان مفقودا
انا وممنا ان الموت لو كان ضد الاعتقاد لكان العلم مع الاعتقاد
والموت في فتاواه دليل على ما علمت من ان الله تعالى لا يعلم ولا اعتقاد
قال ابو العباس في كتابه ما علمت من الله عز وجل ان لا اعتراض لا يفتي وذهب
الشيخان ابو علي وابوهاشم الى ان العلم ولا اعتقاد يجوز عليهما التنا
في حقتهم اختلفا فقال ابو علي ان الله عز وجل علمه في اتم
المختص به على قدر ما دام العلم متممنا بالقدرة وزوال الموانع فانه

منه فاذا اوجده مع منع او محذور فانه ينفق وقيل ابو هاشم جميع ذلك
منه كما انما الضروري فاما الذي على بناء على اصله وهو ان القاري
لا يحل من الاخذ والترك مع روال المنع فلا جله هذا الاصل قال في شاي
ما فعله مباحث ان الله لا ينفق مع الممكن من الاخذ والترك كقوله في
العلوم والاصول بطلان ان الله لو لم يقل ذلك لما كان له القول بان الله لا يحل في
الوقت الثاني من حيث ان اوصده فعلى هذا الوجه هي هذه عليه
قال القاضي وهذا فاستد من جميع احدها ان الله لو لم يقل ذلك لما امكن
فاستد ولا ينفق شاهدا عليه والثاني انه لو صح ذلك الاصل لما امكن
شاهد الا فزع عليه لانه سعي ان يقال ان احراز في الثاني سعي
العلم انفسه ولو احتاز مثل العلم به العلم لردول ان الشئ لا
يبنى بغيره وهذا فاستد وذهب الشيخ ابو عبد الله الى
ان جميعها نافية وذهب الشيخ ابو اسحق بن عمار في نفي الفناء
الى ان جميعها كاذبة وهو الصحيح والدليل عليه وجوه منها
انه لو كان يقال بفساد الاصل وقد علمنا انه ينفق بغير صدق كانه
ولشهروا الشك والتمويلين لمعنى صحت انه لا ينفق بوضوح ان احراز
قد محذور فما علمه بالكتاب عن ان يكون عالما به عند سعيه
لا يقدح في الدليل ولا ينافي العلم وذلك معلوم فلو كان باطلا
لم يفسد بذلك وانما صح ذلك بان يقال ان الشبهة بعد رواجها
فلا يعمل من العلم ما كان بفعله فاذا زالت بعد رواجها الى
فعل مثله فانه ولذلك استمر بكونه عالما ومنها ان لو نفى

عليه السلام

لكان لا يحل من ان يكون بمحضه او شاهدا وفي علمنا خلافه دليل على صحة
ما دللنا ومنه ان لو نفى لكان اذا علم ما يستبعد من الشك والحدوث
ومحذور لك مع علمه ولا يحتاج الى الشك وارجح ابو هاشم بان على طريقي
واحد لا ينفق شاهدا او شاهدا وثبت ان كونه نفى عالمنا بغير طريقي الواحد
والثاني عن الاول ما دللنا انه محذور من كونه عالما لا الاصل والثاني
ان كونه عالما واجب لا محذور ولذلك استمر بخلاف ما يحذر فيه مستله قال
ابو علي في العلم والمطر ما يقع وهو قول القاضي الفاضل وقال ابو هاشم ان كون شئ
من ذلك متحاشا ان العلم قد يكون مقصورا ولذلك كان العلم الذي
صلى الله عليه الخط والسحر ولذلك قال بعض اهل الايمان ان المطر
وكذا لك العلم بوجه حاجه الحيوم الى الذبح وكذلك قال بعض
فكل الذبح من امر ربي وكذا لك العلم بوقت الفقه والعلم بالمعاني غير ان
ابا علي يقول ان المفسد لا يكون من اجل اعيان ولو كانت لمعنى منها
وعلى هذا القول في الشرعيات ان تروكها يكون مقصورا وتروك
المعاني يكون واجبه بهذا الاستدلال بغير على طريقه قاضي الفاضل
فاما الطريقة الثانية اذ لم يكن له مبيح يكون عتقا او سطر الدليل
لنفي عليه ويطعن فيه غير ان ابا هاشم يقول هاهنا القصد بفتح
واو على استدلاله اذا قصد به وجهه ففتحنا بفتح قال القاضي في هذا القصد
بغير لان القصد لا يتر فيه واجبه ابو هاشم ان العلم لا ينفق الا
حاشا من حيث كان عالما ولا ينفق لفتح ان يلحق العالم بعض
على بعض الوجه وذهب ابو هاشم الى القول له اول مستله

العقلية اذا ضاع علم ضروري ضمن يعتقد به في الدار بعلمية
 من شأنه قال ابو هاشم المقلد سئل علما وقال ابو عبد الله
 لا سئل وبيع كل واحد على حاله وقالوا استحق من عباس والعام
 سئل العقلية وكمل الضروري واجمع ابو هاشم بان الاعتقاد
 بغير هذا العلم لا ينافي ذلك الاعتقاد واذا ضاع استحال ان لا يكون
 علما وجه قول ابو عبد الله ان الباقي لا يعرف والاعتقاد مما سقى
 معنى له ذلك والسابق قال الشيخ ابو سنيد وهذا الي قياتر معلوم في
 نفا العلوم اقرب ومن احتملنا من قال قول له هاشم اقرب من ما سئل
 ابو محمد بن يونس ان يكون ساكن النفس غير ساكن النفس وهذا
 لا يكون ويخالف القضاء هذا فاستدبر من ضمن احدهما ان العقلية في العلم
 حتم والبيع لا سئل حتم والثاني اذا قارنت فانها تكون علما
 لان من فعل العالم بالحق فغيره العلم لا ينع وكذا لك الاعتقادات
 فلا صوت هذه المسئلة والعقل علوم ضروري
 اذا حصل في الانسان صائر عاقلا والاشلام تقع في فصول اولها في العقل
 ما هو وهي علوم ام ٧ والثاني تفصيل تلك العلوم والمالك لم
 سمي عقلا والذابيع ما اخر علوم العقل والخامس هل هو مقدور
 الله فقط ام قدرا لعا د عليه والسادس هل يكون حصوله في غير
 الانسان ام الاول فاحذفوا في ماسه العقل بعد ما هو علوم
 مخصوصه ضروري اذا حصلت لان صائر عاقلا في العلم لا سئل من
 يقول انه جوهر بسيط او هو بطيف ومنهم من يقول هو طبيعي

١٨٥
 مخصوصة فالذي يدل على ان ليس هو هو وجهه منها ان الجوهر لا يوجد
 للمي جاذب ان للعقل يكون عاقلا لا ومنها ما ثبت ان الجوهر هو النفس
 ولو كانت واحدة عقلا لكان العقل كذا ومنها ان لو كان جوهر النمان
 لا يوجب علة عاقلا الا ان خاوزه وبالمجاوزه لا يوجب علة ومنها ان
 لو كانت كذا لكان بعضا من العاقل والعلة لا يكون بعضا حتم
 الجسم لنفسها ولغيرها ومنها ان لا يوجب علة الجوهر ان لم يكن الجوهر
 حتم ان يصير عاقلا وهذا فاستدبر الدليل على ان العقل هذه العلوم ان
 متجسست هذه العلوم فيكون عاقلا ومن لم يحصل هذه العلوم ولا يكون
 عاقلا ولو كانت غيرها لجاز ان يوجد ولا يحصل بل في العلوم فيكون عاقلا
 ولا يقال ان الجوهر يحتاج الى هذه العلوم او العلوم يحتاج اليه لوجوه
 احدهما اننا بعد في اساتد والثاني ان لا وجه للحاجة والبرهان على
 كونه ان يكون طبعه مخصوصه اناس ان الطبع غير معتزل وان حكما
 العقل على الجمل ولا يمتنع به فلا يكون ان توجب حكما فاما العقل
 الثاني تفصيل العلوم وهي عشر اولها العلم بنفسه لا يستحال
 ان لا يعلم العاقل نفسه وثانيها العلم بغيره من احواله واحوال
 الحي عشرة كونه حيا وقادرا ومعتقدا وطائنا وناظرا ومريدا وكارها
 ومشتهيا وناظرا ومريدا وكونه حيا لا بعد من نفسه وانما تنقضي
 اليه باجماعه وكذا كونه قادرا وما عداها منقسم منها ما لا بد
 حدها من ممتد حتى لو لم يعلم ما شاهد به لم يكن عاقلا ومنها ما هو
 عند ولكن اذا علمه علمه ضروريه وثالثها العلم بما شاهد به

عند ارتفاع اللبس والمواقف وما شاهد به وبصطحه من ما لا يشاهد به محض
وراءه العلم بطريقه القسمة عند حدوث الشيء ماله اما ان يكون موجودا
او معدوما والموجود اما ان يكون قدما ومعدوما وكل صفة اما ان يكون
مجردة / ولا يكون كذلك وسبب ان العقل لا يتأصل من غير سبب وخامسها
علومه مستند الى صيرورة الاحتار والعادة كالعلم بعدد حصى حصى في معادن
وان الجسم العظيم لا يتصل في ظرف صغير وانما يتخيل وجوده في مكان واحد
وما لم يتصور ان الاحتار يتصور بالحدود والظن لحدوث النار وكبره وسادسها
وجوبه وتوحيص تصرفه حسب دوامه وقصوره وانقاره بسبب كراهته
وساكن العقل بالاعمال مع تلامه بالحوال وتاعضا ذكرا احدا بالامور
العلمه مع قزب العبد فلا يجوز ان يشاهد امر اعظم مما في بلد مخرج
اداره ولا امره يستأهلها لاحتار لا يدركه واما العلم غير الاحتار عند
علي هو من علم كمال العقل ولغير محتار اليه لا يكتفي التوحيص وتاسعها العلم
مقتضى المحاطين فيما يحل فيه الحال فاما ما يشبه الحال فيه فلا يعد حمله
كمال العقل كمن يظهر شيا طاهره الا عظام ونقصه الاستهزا
وعاشرها العلم به كمن من المفاتيح وجوب كبره الواجبات
ومستحق كمن من المحسنات فله علم علوم لا بد منها حتى يصح التكليف وعبره
واحد على ذلك حتى لا يجوز ان يتوكل في العلم نفسه لم يمكن ان يعلم
حدوثه واذا لم يعلم احواله لا يمكنه اثبات صفاته تعالى واما علمه
بالطالع منه لانه لو لم يعلم ذلك لم يمكنه الفرقه من القبح والحسن
والحمد والذم واما العلم بالمدرك كات اذ لو لم يعلمها لما علم حده ونقطة

واما العلم بطريقه القسمة ليعلم ان العلم ان العلم محدث وله عتد
قديم واما العلم بما طريقه الاحتار محتار اليه في حدوث الاحتار
والاحتار من واما العلم بمقتضى المحاطين محتار اليه العلم ما سببها
واما العلم والوجوب محتار اليه ليعلم ما يجب فعله وما يجب تركه فاش
عبر الاحتار والاحتار ما فاكه او على الاستحالة ان يسا الانسان في بلده
ويعبر من ويستخرج الاحتار عن حاله ولا يعلم ذلك وانها شئ يقول ان كان
من كمال العقل لخصه في اول مره وهذا فاستد لحوال ان يكون من علوم العقل
ومحتار عند احتار كماله فاما الفصل الثالث فاصل العقل المتعرج
ومنه عقل العبد ومنه العقل لانه يمنع من التصرف ومنه عقل الحص
معقل والمتره الضرمه عقليه ولله عقل فثبت هذه العلوم عقلا لا محض
احدها لانه يمنع المترن الاقدام على ما سبق فثبت اليه من المنطق
والوجه الثاني لان العلوم المكتسبه تثبت سائفة فثبت العقل الناقه التي
بهاست وعلى الوجهين لا يجوز ان سماء الله على عا ولا وان كان عالما بغير
الاشياء واما الفصل الرابع فاحر علوم العقل العلم بفتح المفاتيح
وجوب الواجبات وحسن المحسنات بل ان لم يكن اخترا بكمال
العقل به لكان لا يمنع ان يكون في الناس من يعلم هذا ولا يعلم عقلة وهذا
فاستد واما الفصل الخامس وعندهنا هو من عمل الله تعالى لا يتبدل
على علمه وقال بعضهم هو ثابت الفلك وقال بعضهم هو من اسرار الطبيعة
وقد ساءت اقول بالطبع فاما العبد فاما ان يقال انه راى
كتابا الغايلين وذلك مستحيل لانه حاد ولا ان كان يقدر بعدد لو كان

حيا يستحيل ان يفصل افعال القلوب في عبثه ولا في شأن لا بفعل الا مما شئت
 او تقول انه موجب الخاب المذكور وهذا فاستبد لعدم ادراكه ولا انه موجب
 الصفات او يقال موجب الخاب الاستجاب مضاف الى فاعل الست والدليل
 على انه معلوم تعالى انه معلوم ضروريه ولا انه سعة زعمنا وعلما على طريقته
 واجره فاما التاثير في فعل حيوان اذا ركب فيه ترتيب القلب صح وجوده
 فيه ولا اعتبار خلاف الصوت ولذا استتركت الملائكة والانس والجن
 في العقل وان اختلفت صورهم ودرجته في علمه تسلم ان افعالهم وقيل ان
 ذلك الصفة من الكلام فزعمت من الصبي والمحمود فلا بد على عقله وعلى هذا
 هبه فاستلهم ان مسئلة قال اوهاشم يبيح ان يكون في الما قول المكشبه
 ما لا اصل له في العلوم الضرورية وهو الذي حكاه عن علي ومروفي خبته
 خلافت ذلك حقا انما اجمد من له سلمه صدر به من المثل في الخلاف
 بينهما وذكر القاض ان له اول اخرج على مذهبه ويجب ان يعلم ما عجز
 خلافت على ناديل يوافقوه وكلام له القسمة عتق الرحمن وهو الذي اختاره
 القاض وهو ان العلوم المكشبه على ضررين احدهما له اصل ضروري وهو
 لا اصل له الا اول بحر الكذب الذي لا يقع فيه ولا يقع ضرر يعلم به
 ضروره ثم يرد اليه الكذب الذي فيه يقع ويرفع ضرره ومعدل ذلك اقلا
 لهذا وحده لرفع الظلم الواقع من ضروره وانما يستحق عليها الذم ثم
 يرد اليه الظلم لو وقع من غير ان يعلم ان الضرر الذي لا يقع فيه ولا
 يقع ضرره ولا استحقاق ان يظلم فبمعنى ما عجز به من التام والظلم
 عليه ويطارد ذلك شر واما الشان فيحو اشان لا عجز ووجد وثقا وجد وث

الاجتنام وتعلق الفعل بالفاعل ولا اصل له ضروري لان جميع ذلك علم
 مادله مبتداه ولا يظن لها في العلوم الضرورية وان كان العجز
 مشترك في انه يستدل عليها بما لا عقل غير انما يقتضيان في الوجه الذي
 ذكرنا واستنا يزد به هذا انه ليس له اصل ضروري على ما ذكرنا والذي
 يدل عليه ان اثبات الاعتراف من اصل العا ضروري وكذا اثبات القدم
 لا اصل له ضروري لانه لم يثبت من صفته كصفه القدم شيئا ويعلم
 ذلك باصطفاه حتى يرد اليه القدم فدل ان الصبيح ما ذكرنا مثله
 العلم لمعبر له اخبار يقع خلافا للثبوتية ان ان الواحد من الماهية مستشاه
 الى ما تاهره كذا ذكره في عمر الاخبار فاذا كان ذلك اعتقاد علمائنا
 هذا وقد سنا هذه المسئلة واشتد كالم يانه لو كان موجب العلم لوقع ما لو
 حبر واحنا عنه يانه من عمل الله تعالى فلا يمنع ان لا يفصل العلم من كمال العلم
 بالصانع من العلم لمعبر له اخبار ضروري عجز ما وقال حيا عجز
 البعد اد من كسرت من المعجز وعجزه انه استدلال واستدلال
 قاض الغضاه على ذلك بوجوه ثلاثة اولها ان اماره العلم الضروري
 قاضه فيبدا لا ناعند حوينا الى استنا علمنا ان حالنا في اعتقاد الملائكة
 والملوك كحالنا في اعتقاد المشاهدين في تكون النفس وانه لا يمكن
 نفيه عن النفس سقا ومشهده وكل ذلك اماره العلم الضروري
 واما حصول العلم بذلك من است من اهل النظر ولو كان اسد لانا
 لما حصل لانا الاستدلال واما حصول العلم لمن لا يظن ولا يفكر
 في احوال المميزين ونحن جدد استنا اما لم يظن به من ذلك العلم

في العلم
 في العلم
 في العلم

بأخبار الملائكة والملكوت اقل فان قيل لا عاقل يرد عليه هذا الخبر
الا وطرطط اطير عند ضم في مفارقة من يفتح منه الفاعل وسعد
عليه وفي مفارقة المحترق لتساكن قلت ذكر القاضيه بما علق
من شرح الاثر والبراهين ان ذلك يتقسم اذا كان العلم بالدليل ونوعه
الدليل ضروريه والذواشي الى المظهر/ انارة والعقل لا يدخل في حضور المظهر
واذا لم يمتنع هذه الترابط وغير واجب ما قالوه والعلم بالملائكة لو كان
مكتسباً لكان طريقة المظهر في احوال المحيرين وقد حصل العلم بذلك
لا يحط به الا احوالهم ويوضح ان طائفتنا اذا اعتقدت ان العلم ضروري
هنا عرف لهم عن المظهر ومع ذلك العلم حاصل لهم مستلزم العلم لمخير
للاخبار من كمال العقل عند لي على واليه ثبوت القاضيه وقوله هاشم
في احدى ركبة وقال انوهاشم في بعض الالهام ليس كمال العقل وهو
الشيخ في عهد الله واجمعوا الله لا بد منه اذا تعبد بالمكليف السمع
لممكنه معرفته للاحبار وجه قول لي على ما ليسا من قبل انتم شتم
مع كمال العقل ان يكون في بلد اعواماً سمع الناس حرم محمد
ولا يعرفها وجه قول لي هاشم ان لو كان كمال العقل
لحصل عند سماع الخبر مزمه وما وقع على المظهر لقلت
ولم اذا كان محتاج الى كثره لا يكون كمال العقل
والمكران يكون ضروريه وما محتاج الى الكثره كالاخبار
والمحفوظات له ولا يقع في كمال العقل تفاوت حتى يكون
عقل بعضهم اقل من بعض وذكر قاضي القضاة فيما اجاب

اهل طبرستان انما لا يقع فيه معنى السمع وعن بعضهم انما صفا وندنا
ان العقل عبارة عن مجموع علمه مخصوصه من حصول كمالها
عاقلاً وبعضه وعلمه جميعه سواء انما لا يوقف بهذا الوقت
من لداستما التي تناول الحكم ان المكلف انما ينشأ مع كمال العقل فاذا
نقص بعضه لم يفتح المكلف ولا انه لو تفاوت لو حبان يكون لها طر من
الى معرفته ذلك الزيادة التي كانت لها كمال العقل ولا يمكنهم ان يسروا
في لان جميع ما يشهدون ورا العقل كالحط والفهم والذكاء نحو
فان قيل البيت بعض المكلفين يكون علمه واستقاما حيزه فليست لا يرجع
الى عقله وانما ينشأ على سبيل احدهما توطيئ النفس على ما ذكر عليه الا عقله والثاني
مذكر العاقبة الحميدة كالنواب وعمره فان قيل هل يوقف
حصول فيه بعض هذه العلوم ان في بعض العقل قلت ان في كل ذلك لا يصير كما
نقال في النام من بعض الاعقادات فان قيل ان كان العقل اذ حكم
فكيف يفتح ما ذكر في انما نفا حلل العقل وقال اقل وادبر وقال يك اخذ ذلك اعط
ولنا ذلك يوسع ان العقل ليس في جني مخاطب وانما ذكر ذلك ليسا على
عظم نتائج العقل مستلزمه قال من الدودي في اول كتابه الناج
اصح العلوم ما است في الاوهام وخطاه الشيخ ابو علي في ذلك وقال ان العلوم
لا يكون بعضها اصح من بعض لان العلم ما استكر النفس الى ان يعتقد في علمها
اعتقده عليه فما هذا سبيله فهو صحيح وما علمه فله في الصفة وما
لخالقه لا يكون علما فاذا نال اصح قوله العلم لعلوم والصحاح ان
نقال العلوم على صير من ضروريه ومكسب الضروري لا يمكن فيه سكر وشبهه

رد الاضداد والمكسب ما لم يكن فيه عن الغير بسلا وسهلا اذا انفرد
 على ما يستلزم فاما في الغير فمما استلزمه لا يجوز ان يكون العلم
 العلم بمفصل الاوان في قلب الاضداد وهو قول في الغنم وجماعها
 المتأخر وقال ابو العزلة والاشواق يجوز واليه ذهب قاضي القضاة وقول
 له على خلاف وجه ما نقول في الفاضل كما اذا كان نصرا صحيح الاله فالعلم
 به محتمل في غير محل العلم لان الاول لا توجه ولا النظر والرد
 فوجب ان يكون قادرا عليه وان لم يكن حاشته لان العلم لا يحتاج الى سبيل
 العسر ولا سبيل فيكون عالما بالحق الى ما يستلزم لان ما يختص بالحكمة لا يستلزم
 محض العلم لا يجوز ان يقال انما لا بد ان يكون محض العلم وكل ذلك سريانه
 صحيح في الظن والادراك لا يقال البين الا ان كان علمكم طريق العلم لا
 فقد انظر في لا يمنع القادر من ان يعمل العلم لانه قادر والمعلم
 في احوال ما طريق العلم فلا محتمل في دونه كالحرف في ما طرأ بالقدوم
 في العلم وبالمعرفة اذا لم يدرك النور ومن ادركه ثم علم في
 فان النظر طريق العلم ثم يكون وحده مع فقد النظر عما انما لا يتم على الاطلاق
 ان الادراك طريق العلم لان عبر العاقل يدرك ولا يعلم ويدرك العاقل
 ويثبت ولا يعلم فاما الخبر فالعلم بالخبر لاخبار لو خلف الله على في علم
 الواحد من يجوز مسلم لا خلاف بين شيوخنا ان العلم بالعلم
 ويضاف الى حكمته واجبت ثم اختلفوا في وجه وجوب ما هو يقال
 انوها ثم واحباب وجه وهو ان الله لطف وقال ابو علي في سبيل ان
 وجه وهو ان اجدر من ان شكك العبد في ولا يتأخر ذلك الا بعد معرفته
 احدها ان الحكم في العلم والاربع

العلم لا يكون طريق العلم
 العلم لا يكون طريق العلم
 العلم لا يكون طريق العلم

المعظم ولا يتصل في هذه ان الباطن على صيرين احدهما نقله في حق
 هي في ازاحة العلم والثاني من فعله في حق العلم المطاوع
 والاطراف صليما بقوله الدواعي فاذا انت فيك فلا شهادة ان من عرف
 ان له صانعا ان عفاه عاقبه وان طاعه اياه فهدى المعترفه يعلم
 عن الفاعل ونفريه الى الحاشي وقوي دواعيه في الوجهين لا بد لولم يعرفه لم يمتنع
 ان يقدم على مع او على الواجب من الحق في عظيم والفرق من الحاشي
 واجب ولا يتأخر ذلك الا بعد معرفته المزاج والعقاب ومعرفته
 لا يتبع الا بعد معرفته المتأخر فلهذا لا يمكن ان يكون معرفته الواجب
 الاله وجب كوجوبه والدليل على انه واجب لان العلم في اية الشئ اما واجب
 في حق صفة اذا كان لا يبيح الا ما يشاء من ذلك الاله وهما ما يبيح ان يفتش
 عن الاعتقادات كلها وبعد ما قال قائل انما نوع الجهل ان العلم واجب
 في واذا استوى لقول ان لا يبيح ما قال والدليل على انه لا يجب سكر النعمه
 وجهان احدهما ان سكر النعمه يجب بعد معرفتها النعمه ولا يبيح معرفته
 النعمه الا بعد معرفته النعمه ونصده فاذا لم يعرف ذلك كيف يقول
 حب النعمه نوصحه انما الواجب العلم بالمعنى لا وحده النعمه
 ولا يجوز انما يتلوه عما لا يوحى طلب العلم النعمه في الكراهه
 وانما يبيح هذا في شئ واجب لان ادائه الا شئ اخر فوجب كوجوبه
 والثاني ان سكر النعمه في الحكمه يبيح فكيف يجب العلم في الاجل مسلم
 التي يبيح ان يعلم من وجه ويجهل من وجه ونذكرنا هذه المسألة
 وبين المترايد بالجملة وما اختلف فيه شئنا انما يستلزم العلم

حسن برات. متى لا اعتقاد وهو ضد العلم عندنا على ان الحق انما يتبين
 من واقع القضاء وما كان ابو هاشم وجماعته من حسن الاعتقاد وكان ابو عبد الله
 ينصر قولنا هاشم ثم ترجع الى قولنا على وهو الصحيح لئلا يكون احدا حقا
 لفصل بين الاعتقاد والارادة لفصل بين ان يظن وبين ان يعلم فكما ان الارادة
 حسن متى لا اعتقاد كذا كذا لظن ولا يلزم العلم والعلم انما يفصل
 بينهما مما ترجع الى اوضاعهما وهو سكوت النفس ولذلك انشبه حتى جعل بعض الفيلسوف
 على ما ينبغي له وان الظن لو كان اعتقاد الوجهان لا يقع الا محال
 لانه اذا كان مضمونا فلا يظن منه فلو جمل وان جوز ذلك اعتقاد
 ما يجوز كونه جملا فيقع فلم احسن الظن في لانه حسن ترادف تضاد العلم وان
 الواحد منا لا يصح ان يكون ظاهرا للشيء وعالميا به شيئا لا يصح ان يعلمه ويجهله
 فاذا كان الجمل ضد العلم كذا كذا لظن واحسن ابو هاشم انما لو كان
 حسنا اخر لفتح ان يظن ما لا يعتقد ولا انه اذا ظن سأل من هذا صفته
 زائدة على اعتقاده ولا انه لو كان حسنا وهو مفقود لنا لفتح ان نفعله
 انما من غير امان ولا انه تضاد الاعتقاد فوجه ان يكون حسن
 الاعتقاد كالجمل وان الجواب عن الاول انه لا يجوز ان يظن شيئا
 لا يعتقد به وكما ان يعتقد ولا يظن وعن الثاني انه لا يجد صفته
 زائدة على الاعتقاد والثالث انه يصح ان نفعله لظن العقل
 لا ينادون حقا زندي من حيث لا علم له ولا فائدة ولا داعي فيه
 وعن الرابع انه دعوى عن عندنا على المشهور تضاد الاعتقاد وهو ليس
 من حسن الاعتقاد وهو قول هاشم في اكثر خطبه ونحوه

ولو قيل ان لا يتر على الله ما قال لكان اقرب لان الارادة لا تضادها
 ما هو ارادة مستلزام العلم والستر وحينئذ ترى ان العلم والظن
 عندنا على وقال ابو هاشم هو من حسن الاعتقاد والعلم اعتقاد يقع
 الصبر في الحال او في المستقبل ويستوى فيهما ان يكون علما
 او ظنا او جهلا ومختلف حاله بقوه الاعتقاد فان كان علما كان اقوى
 والظن اقوى للاعتقاد الذي هو بحث او جهل والستر واعتقاد يقع
 له في الحال والاشتباه لثباته لو كان حسنا انما انشبه لفتح ان يعلم
 مما ذكرنا ولا يوجد ذلك الحس فلا نعم او يوجد ذلك المعنى ولا يعلم
 ما ذكرناه مع علم وطلان ذلك من جهة ما قلنا فان قيل العلم
 يحتاج الى هذا الاعتقاد فلهذا حصل معناه عنده قلنا لو كان كذا لفتح
 انفراد هذا الاعتقاد عن العلم كضمه انفراد الحيوه عن العلم وانفك الاعتقاد
 يحتاج الى هذا العلم فلهذا كانت بحسب صفته انفراد هذا العلم عن الاعتقاد
 ولا يحتاج الى هذا العلم كل واحد منهما الى صاحبه لان ذلك مستحيل
 ويوجب حاجة الشيء الى نفسه فان قل هذا الاعتقاد مضمون العلم
 قلنا فحينئذ يصح وجوده مع العلم والسرير كضمه وجود الحق مع
 مع الاصول انما هو وعبد فكان يجب ان يستلزمه لا يجهل
 يكون مصمما بذلك العبد كما نقوله في الكون فان قيل العلم بولد
 من هذا الاعتقاد فلهذا كان يجب ضم وجود الاعتقاد ولا يكون
 فان سمع المدعى من موقع العلم بضره الذي هو الستر ويرى ان قيل
 الاستان بعد نفسه صفته زائدة على كونه معتقدا اذا علم قلنا لا

جود الاعتقاد الصبر الرابع على احد الزوجين او الموانع لمن يجزي
 محتراه هو ولده وامنه وحيزهما وقد ابرهم ستمها ابوها ثم القول
 يجوز كون اهل النار مع قدر اعطيت ما هم فيه من الصبر ومتفقين
 كما مثاله ولو كانوا مسترورين بان توجد في ذلك المعنى وان يصح
 ان توجد في قلب اهل الجنة العلم مع اعتقاد ما هم عليه ومنه ذلك
 بين محمد ما قدماه في قوله عليه ان قلنا عقاده وعلومه بالامور المتقبله
 نظر محمد وذلك مما يقع من ترجيح بين الاعتقاد ولذلك اذا اراد الانسان
 ان يقلل نفسه من اول ما يقول به عقوله بالعباده واجمع ابو علي يجمع
 بين الارادة والاعتقاد فكلما اعتاد الارادة والاعتقاد **ومفضل**
 بين لغيره من اهل البيت وعرف قلته وكثرته كما يعرف الامم ومنها
 ان الله عز وجل وحف وله اعتقاد حاله وكذلك مستوروه فهو منزل
 من الله الموحدة القلب وذلك خلاف له اعتقاد ومنها ان العلم قد يحصل
 في علم له سبب ولو كان مع هذا العلم والجواب **عن الاول**
 ان الله ذلك وعلاما انه اعتقاد امر غيره فهذا استدلال في غير
 من صححه والجواب عن الثاني ان العلم اما محض عند غيره واعتقاد
 مستور بقائه نحو المرات او نواف الصبر او اعتقاد العوض او ما يجزي
 محتراه والجواب عن الثالث انه لا يجوز ان يحصل غير سبب ولكن
 كما معد ان محض استجاب لم يدر عن الاستاد وسع العموم
 فلا ينبغي باسائما والجواب عن الرابع انه لا يتم ولكن
 في بعض قد فعل الله في قلبه الماء وحرره بعد الصبر الا ان ذلك لا يوجد

مع كل عزمه احدهما في الدنيا فكل من استمر من الله انما لم يرب
 حواطر من الله عليه وقد يكون من مشاوير الشيطان ويكون من فعل
 الطمايح وقال صالح فندان الذي يرى في المنام هو راى في الحقيقة
 فمن راى انه كان في السماء فقد كان في السماء قالت العلاء في رواية
 مستأهده النفس حوال العالم لان النفس هو المدة لهذا العالم والمصدق
 على العالم واستمر اح اليقين تدبره حال في العلم والذي قاله شيخنا
 ابو علي في ذلك انه جعله فصولا منها ما يكون عقله من غير ان يكون
 في محققه في حال النوم ومنه ذلك بان لا يوجد احدهما في يقظة
 داره ونسائه ويدبره حتى يصير كالمختصون له وكما ان الاعتقاد في ذلك
 في النقطه صح في حال النوم ومنها ان يكون جهه الله على وجهه المملوك
 فيكون راحة وسهامه رعا في الطاعة ونزك الغنى ويحزن في اليأس
 قبل الملك ثم ذلك لان يكون كلاما فاما له اعتقاد فلا يجوز ان
 يفعل الملك ولا الشيطان لان له اعتقاد اوحاز بعلمه في عينه وضوح
 من ذلك ومنها ان يكون من مشاوير الشيطان ويكون كلاما وذلك
 نحو ما يعقده ويحظره من السر ان لا يقع ولا يفعل الله ولا اليأس
 وبين ان لا يعسر على الحقيقة وانما يذكر على حسب العباده في
 وعليه الظن والصحيح ان جميع ذلك اعتقاد انما يساها
 قد يكون من جهه نفسه وقد يكون من جهه الله وقد يكون من جهه
 الملك وقد يكون من مشاوير الشيطان ولا يجوز ان يكون من الله
 تعالى ذلك الاعتقاد كما انه محض ان يعتقد في نفسه انه يراه وهو لا يراه

فاما ما قاله الصالح فيه فمحملي لانه لا يمكن اعتباره اليه اياه كشكونه الماشاهير
في القبطه ولا انه قد يرى استنساخا فيلما كمن يرى انه بطريق القوي
وكم من راي رايته بين يديه فاما ما قالت العلاشفه فخرافات فان
المفسر هو هذا العالم فقط ولو كان حقا قالوا المكات يرى النفس شيئا
ولا يرى العالم وكان جيبان لا يخلط ما يراه لانه اذا اسيراح عن
المدرسه يكون اصفا فاما اذا اخلط رايته وانه كان جيب اذا فارق
النفس العالم انما لا يخلط بغيره كل ذلك مظهر ما دامه العوم مثله
القوم سوي يري الانسان مع استرخاء ٧١ اعضاءه ٧١ اغناشيه يري
عن عقله ومزجه الحنون سوي يعزى مع غم ومستمز والسكر سوي
تجمع ستروور وفريق بهذه معاني كلها ترجع الى التهورات احوال الشاهين
خلف في ذلك هاذا ذكره ابو هاشم في كتبه الجامع وغيره وذكر
القاضي ابن الشهرخلف فاذا اقامه اسرخا واسرخه سمي بوما
واذا اقامه الصعف والعلة سمي بوما واد اسمته به مع الصعف سمي
بحوب فاذا اقامه مور وساط سمي سكرال وقال ابو علي هو
فتايد في اللعب واللبيل على ان القوم هذا وليس معنى غيره
ايضا الخفة التهور على هذا الوجه كان ماعا ولا يكون ماعا الا
وقد جهاله فان قيل هذا علم ان القوم افه بنسبه القلب قلنا
لانه كان لا يخلو امان يوتر في القلب ولا يوتر فان كانت النور كان
لا يقع ان يكون ماعا وعلمه ماعا وان كانت بنسبه القلب كان جيب
ان لا يقع في حال نومهم ان يعتقد شيئا وعلم وقد علمنا انه يعلم ويعقد

ويعدم ويذكر ذلك كله انه ليس بشيء في قلب فان قيل ولم يعلم ان العالم
يعقد قلنا لانه قد كان في حال نومه ولا يراه اذا اقامه
ان يعتقد خازن العالم واللبيل على انه يوتر في جسمه يوتر في
بشره بالصوت وانه لو قررت منه النار اذ ردت الخزامه وكذا قد اورد
والكلام في السهولة معنى تراثته تضاد العلم ام ليس بمعنى قدسنا
من قبل مثله كان ابو علي يقول المشكك عن غير الاعقاد وهو
تضاد العلم واليه ذهب ابو القاسم وكان ابو هاشم يقول ذلك ولا يجمع
وقال ليس في ذلك معنى وهو قول الشيخ في هذا الله وقاض الغضاه لنا
ذكره ابو هاشم ان المعقول من المشاكك ليس بامر من ان ما خطبه اليه
لم يعلم انه على صفة اوليس عليها ولم يظن ولم يعتقد فاذا كان كذلك
لم يحزان يكون معنى وانما يوصف لكفه عن هذه الامور بانها كانت
الشك لو كان معنى الحكام مبعثا من ان او الشك على وجهين وذلك يستدل
كما في الاعتقادات ولانه لو كان معنى الحكام يعني ان سقط عن الاعتقاد والظن
ولا يحصل لشك العدم ذلك المعنى وحصل لشكنا مع وجود ذلك المعنى
وان عدم ما ذكرنا وان الشك لو كان معنى الحكام لا يكون معنى العلم
ولا يكون لانه لا يعلق معلومين على التفصيل لانه يجوز ان يكون ولا يكون
وهذا لا يصح واحسنه ابو علي ان الشاك قد لمسته جالا بغيره
بها حال العالم فلو صح فيه والحال هذه لظن في الجعل والطبي احسن
بانه يحصل لشك بعد ان لم يكن قلنا هذا القيد لا يكفي في اثبات المعاني
وانما هذه مفارقة حصلت لانه حصل غير معتقد ولا طمان قالوا العلم

يقول في كتابه في العلم لا ينفصل العلم عن الله
قال ابو هاشم الظن يقوم مقام العلم في استحقاق الصفة وهو الاستحقاق
حاشا ان الامام اذا علم على طه ان فلانا تشرق بان يقوم عليه السنه
او ينفذ وهو مصر فانه يقطع على وجه الاستحقاق والحري والشك وعنده
له على داي عبد الله والقاضي لا يقوم وهو الصحيح وجه ذلك لا ينفصل
مع يقوم الله لا ينفصل فيكون طالما وشما لا ينفصل الا قد ام على الظلم
كذلك على ما يجوز ان يكون ظاهرا وهذا ايضا يقول بعض الاخبار عن النبي
مع العلم بالله كاذم كذا في بعض اذا حوزنا كونه كاذبا وما احسن
به ابو هاشم ايه لان عبده الظن لا ينفصل بحزنا وما لا ولكن ينفصل
ستورا حيث لا يجوز في الواحد ما ان ينفصل اعتقاد في غيره او
مطلقا لو حوزنا او اذراكا وعند لي القسم البلي ينفصل ذلك في غيره
لما ان الواحد ما انما ينفصل في غيره متولدا عن الاعتماد ولو كان الاعتماد
يولد العلم لكان يولد انواع العلوم اذ لا احصاء له معقد وورع
ولا انه لو ولد العلم لولد الجهل ايضا لان الاعتماد يولد الصديق وان
الواعده منيا مع قدرته على الاحاسيس واحتمال المجل لها بعدة فعله
مما لا ينفصل ما ينفصل او متولدا واحسن ابو القسم بان دخل دار
تغير ما اذركه وعلمه ولو الا كصور لما اذرك ولما علم ذلك انما سها كالم
بالحا وحده عند الضرب كان الضرب سببها والمحوا ان المصون
يكون فلا يولد العلم ولو ولد لولد في محله ولو ولد لولد ما لا ينفصل اذ لا
مانع ولا احصاء من كان يجب ان يولد في جميع النيات وسند كذا في ذلك

في نابه حيث لا ينفصل الامام والمؤمنون لا ينفصلون في العلم ولا في
في القسم والاحسنة وقد سنا هذه الملة فيما تقدم ودلتنا عليها بان
لو كان بالحق فيهم ان صيروا من غير اعتبار ولا استحقاق فيقول لا خوف
عليكم اليوم وما انتم بخبرون حيث لا يجوز ان يكون من حسن العلم بالبين
يعلم عندنا وقال ابو القسم لا يجوز ان كل اعتقاد من لو علموا يعلم
واحد على الحق ما يمكن كانه من والى انما اذا يتعلق به العلم فيما
ملا ان احدهما علم والاخر ليس يعلم وفي هذا الخلاف الصريح والمكسب
يكونان من حسن واحد وعنده لا يجوز ان قبل فلم قلنا انما اذا يتعلق بعلم
واحد على الحق ما يمكن كانه من والى انما اذا يتعلق بعلم فيما
والثاني انما انما يتعلق به ما هو عليه في ذاته فاشترك فيه كانه مثلا له
احسن ابو القسم انما ينفصل بين الصريح والظن في نفس
بين العلم والظن كانه ينفصل بين ما يراى من المجهول في علم ما يحرك
الغيب في ابدل على احلافها الا اذا ثبت ان ذلك الغيب لا يمكن تعلقه
بما راى اخر شري له خلاف وهاهنا يمكن ان الغيب ان احدهما يمكن تعلقه
عن النفس بوجه والاخر لا يمكن فان قيل فالحجج العقلية انما يكون
حسن العلم ولنا حوزة ابو هاشم ان الاعتماد يكون في العلم بالعلم
ولو وحده ولم يكن فيما لا يمكن لاحصاء العلم بالعلم بالعلم
وعلا القليل وعند لي القسم قد يكون مغلفا فيقول فيقول فيقول فيقول
اذا مع علمه وقد يكون في علمه بان يكون القامح عديم وكذا في سائر
المحاور واليه ذهب شتر من المعتمد وجامع من البعد اذ بين ان

العلم بالعلم لو كان فعلا لما لم يخل ان فعلنا ما شئنا او متولدا
ولو كان مباثرا للشيء عند الادراك ان فعله وان لا يفعله مع
ارتفاع اللبس فلما وجب كوننا عالمين علمنا اننا ليس من فعلنا ما شئنا او
نقال لو كان من فعل الله تعالى لكان ان لا فعل له يمحى ولكن يخرج المدرس
من ان يكون كليل العقل والنام بذكره ولا يعلم الا ان الله بذكره مرم
البراعث وسمع الخدش بطنه انما تراه في النوم وسمع الصوت وسنة
ولا يكون ان يكون متولدا لان سببه اما ان يكون مع العجز او المظرو
كأن ان يكون سببه المظرو لان العاقل العرف يستدعي ما طرأ او مضرا
ومع ذلك يعلمه ولا يلهي دليل على المشاهدة بظرفه ولا في كان لا يمنع
ان لا يظن ولا يعلم ولا يجوز ان يكون سببه فتح العجز كما باله النوم لوجوه
ثلاثة ان فتح الجهر وصحة الحاشية ووجود المدرس شرط في الادراك وليس
احدهما ان يجعل سببا او في مشاهد اخر فاما ان يكون سببا واحدا عن
ما يستلزم ولا يكون حقا وقادرا في وجه الحق كالحذر ان تولد
العلم لانه لو ولد لكان محليا يكون بين علمه ما ماسته ومنها ان القبح
حشره والحركة لا تولد في غير محلها لانه لا وجه لها دليل
اختر ان العلم بالمدرس لو كان من فعلنا لامتناعنا عن انفسنا على غير
الوجوه كالاستدلاليات فلما لم يمحى علمنا ان الله ليس بفعلنا واجه
بانه عند الفتح يصرفنا هناك شرطا احدي سوى الفتح مستلزم
القلب كغيره من العلم وضده عند لحي هاشم خلافا الى علي ولي
النعم وقد سئل في باب الالوان والذي يوضحه انه لا تعلق بين العلم

والجهل وبين الكيفية وان احبنا لا يعلم ما لا يشاء ولا يعلم ولا يعلم
لو علمه لو حدث من العلوم ما لا يشاء لانه لا يعلم الا بعلومه ووجه
على طين من القليل وقال في الشك ان الشك ليس معنى ولا في الحد
عالمه حتى يشك فيه مستلزم لكل قلب عتقل بعض العلوم ويجعل شائرا
وقال انو الغنم بعض القلوب لما ترجع الى المزاج لا عتقل العقل والعلوم الدقيقة
لما ان العلم يحتاج الى سببه كسببه القلب وكما يحتاجه وتزداد حرقه وجودات
العلوم ولو ان كل علم لو احتاج الى سببه بعينه ما يحتاج اليه لا خزانة
في الناس من ممكنه ان يحفظ وجود الحركه في جسمه ولا يمكنه وجود الشراذيم
لعدم النبوه وهو زعمه كماله من تركيبه ولا يدرى انما ينادى بالعلم كماله كتابه
اعقادات وتقالعنا هذا المزاج المشاير اليه انقول في ضد العلم او حارة
محترى الضد وبطل له اول انما علومه مختلفة فلا يجوز ان يضادها سببه وان يدرى
ولو كان حارة محترى الضد لا تفرق بين القلب حنا فقال انه يضاد ما يحتاج العلم
اليه وكان لا يجمع اعتقاد السببه ولا كل ما يشرط في احد الصورتين شرط
في الضد لا خزانة لو كان لا يفتح ان يحفظ العلم لما فتح ان يحفظ الجمل
واضح باننا علم ان كثر ان العقل لا يمحى ان يعلم بواقف العلم والعمه
ومما يلزم انساب قلنا غير علم جمعهم يفتح ان علموا وان علموا
في مناهجهم الدوائري لان هذه العلوم تزييف فلما لم يمحى علمه في ذلك
لا يفتح ان يعلم مستلزمه القلب لا تولد شائرا من العلوم عندنا وقال
انوا قسم كون ان تولد العلم والجهل والتسويش في ذلك وجوه منها
ان شرط العلم السببه العلم والحسوس فليس احدهما ان يكون مولدا او

[illegible]

الشهادة فيها اختلاف العقلاء بل انه اسند لاني لان اصحابنا
 دلوا على ان الارادة لا تكون وجودها في محاد بطرق مسمومة واورادها القوي
 شيئا وسبيل الارادة سبيل العلم لان المعنى يترتب على الاشياء فاد
 كان اثبات العالم بعلم باسند الالمعنى كيف يقال انه ضروري ولا كثر
 من العوام والعلماء كوزن وجود العلم في الجاد والكثر ابيه كوزن عذب
 الله المت وعلم المت به احسن بان سلكه عا ولا وعلم انه لا يكون ان
 يكون المحاد عالما قلت ولم قلت انه بعلم ضروريه ولو علم ضروريه لم قلت
 ان وجود العلم فيها بعلم ضروريه انه لا يكون مستحيل له وان اجدنا
 من بعينه ضروريا من الحق فاعرفه عا ابا عقاده ذلك المسمى فهو لشيء
 وان كان علما عند لى القسم ذكره في المعارف ويعمل في هاشم ان هدم
 المعترف لما فتح بهذا العصب يد وقد مرت مستحيل قتل هذا
 ان العلم هل يفتح ام لا غير ان هذه المسئلة يحب ان يسطر بها قانع
 ان بعينه بالاعتماد فالقول ما بقوله ابو القسم وان لم يمكن ان بعينه
 الغير نفس له واعقاد فالقول ما قاله ابو هاشم قال ابو شبيب ولنا فيه
 نظروا ان كان له فرب انه كذا ان بعد الفقه بهذا الاعتقاد فلو قلنا
 ما قاله ابو القسم فتر لكان صحيحا وابو هاشم يقول العلم حشر في نفسه فلو
 لفتح بعينه والعصب لا يؤثر في العلم مستحيل له قال ابو القسم العلم
 بان على قدم اصل العلم بان خالق وعندنا ليس كذلك كما لم يكن ان
 يعرفه قادرا حاصلا ان يعرفه موجودا فضلا عن خونه فزعنا
 ساء ان سطر في حدث العالم بعلم ان لم يجدنا قادرا عالما

والله قادر على كل شيء والله خالق الاحكام والاعتراض ان لا يقدّر
العباد على حشرها ويعد فلم يطرده وجوده اعلم ان العلوم
تترتب بعضها على بعض على ضربين فثلثة اولها ما تترتب بعضها على بعض
لا يترجح الى حشره كما تترتب العلم باحوال الذات على العلم بالذات
وثانيها ما تترتب لا يترجح الى حشره علمنا حلال ولا العلم لم يترتب
كما يقول العلم بالحرف يترتب على العلم بالجلي اذا كان بينهما واحد او
كان رتبة العلم اصفاد لما تترتب الحرف على الجلي وثالثها ما تترتب
لا يترجح الى حشره ممكنات احاطا لو كان ضروريا لما تترتب على القول
العلم بالله تعالى فترجع على العلم بافعاله ولو كان ضروريا لما تترتب
مستلزمه عندنا يكون ان يعلم له انتان التي ولا يعلم انه عالم
بموجودات او العلم في عبور المتأين ان لا يكون ان السرمطاس
يعلم المتأين ولا يعلم انها عالمه والسمية عالمه لمخبر لا حجاز ولا
يعلم انها عالمه واعقد ها ولا في علومهم انها طوبى ولا ان العلم بالله
عالم ليس بضروري بل هو مستدل لا في عقل المطر ولا مستدل
لا يعلم والله لو وجب ان يعلم انه عالم لوجب ان يعلم العلم
انما هو ضروري الى ما لا يقابلها فان فعل يعلم واحد يعلم المتأين والله
مع المولى انما هو فاسد لما سأل ان العلم الواحد لا يصح ان يتعلق باكثر
من معلوم واحد **مسألة** لو كان السهم معنى لما وجب ان
يكون له شيب بقدومه وقال ابو القاسم لا بد له من عارض وشفقه
لن الله لا يخلو ما ان يكون من فعل الله تعالى او من فعل الواحد

منا واي ذلك كان لا يجب ان يكون متولدا والله لا يصح اثبات سبب
للمتهم من عبود ايل فثبت الله قال ابو علي الطفيل قبل حلال
العقل قد يعلم الظلم شيئا خزان يكون من غير معلم الله ليعلم من الله
الى طفل مصر به وعجزه لكنه لا يتخلى الهم والعقاب على ذلك ليعتاد
عقله وهو قول عبد الله وقال ابو هاشم يا محفل علمنا بفتح الفباخ الا
مع حلال العقل ومتى علم فمعه مستحق الهم وهو قول الحاشي في عبادته
ولم يعل على من الخلاه وقاصي العتاهات انما يتعلم العلم العقل بحلال
للقيان كالعلم بالمشاهدات والحواف ومحرر احراز والذي يحكى ان العقل
العلم بفتح المفاتيح وحسن المحسنات فاذا كان احراز ما يكامل به العقل
العلم بفتح المفاتيح لم يحراز ان الله لم يتر عاقله لان الصق الحاشي يستحق
الهم على الفصح لا الله العلم بفتحهم ولا ان قال جوزوا ان الطفل ان يعلم بعض
الغالب لان حوزة فيه موجب حوزة في المانع حتى يكون ان يعلم بفتح الظلم ولا
يعلم بفتح الشرب فكل احتساب ما علم دون ما لم يعلمه فان قيل
فالمتراهم يجب ان لا يعلم بفتح المفاتيح ونحن يعلم فلا فقه قلبا كحوزان
مكون في المتراهم من علم عقلا فيعلم ذلك وتكلف العقلية وانما
يتعلق باحكام الشرع بالشرع وعلم فاما العقلية متعلق بآثار
العقل فاما الصغار فقد يكره سماعهم بفتح الفصح ومعقدون
ذلك او ليطوبون وليس ذلك بعلم ولا ان العقل كل مجموع علوم مع
عن فعل الفباخ تشبهها بفعل الناقه فكيف يقال انه كمثل للعبى
ذلك ولا الله اذا صح ان يعلم ان ضرره صما من غير اسحقاق ففتح علم ان الطعام

الطعام غير الجوع الشد بر حسن وعلم ان بحره العيون من الغرق اذا المكنه
واجب فكيف يقال ان بعضه محتمل دون بعض واجب ما بالعلم ان حشرنا
من لم نكن عظمه نعمت من الفرح والجنس كالمزاهدين والحواس ما نسا
مسئله اول العلم بالله تعالى ان تعلم ان للاجتماع محدثا غير محتمل
لان هذا هو العلم به علم الجملة وقال ابو علي اول العلم به ان للاجتماع محدثا
غير محتمل ان هذا العلم لا بد له من متعلق كما نسا ان علم الجملة له متعلق والعلم
بان للاجتماع محدثا متعلقه القوم تحته وحمله بان ذلك الفاعل ليس بعينه
لأنه لم يخرج من ان يكون عالما به فان قال اد اعقد ان محدثا
جسم لم يخرج من وحدته الاجتماع فليس محموزا بمقدور في جسم انه محتمل
لما يتو الاجتماع فليس ان يعرف عالم الحواهر فمن هذا الوجه حموزان
يكون فاعل الاجتماع ليس بعينه لعلها وان حالها في بعض الصفات
قال ابو هاشم وابو علي انما انا في هذا ان قال العبد غير لنفسه فاذا عرف
صفته النفس يعرف ان اول المعرفه ذلك قال الثاني وهذا ليس
بصح لان عنده وان كان كذلك فلم يحتمل ان الخلاف
والانفاق لا يفتح صفات النفس وقولنا انه غير له ترجع الى الفقي وانما
ازاد ابو هاشم ان يعرف قوله من قول نفسه وذلك لا يصح منكم قال
ابو هاشم علم الجملة لا متعلق له واول العلم بالله هو ان يعرفه بصفته
لخصه وقد سنا من قبل ان علم الجملة متعلق فلم يصح هذا المثل
ثم قال ابو هاشم بنا على هذا المثل اذا علم الجملة بان للاجتماع محدثا ثم علم النفس
لصفته وعلم قبح الظلم ثم علم في صفة بعينه ان الظلم فانه يعلم قبحه

وان العلم به اول بصيرته مساو لا وصفه لثابت ولم يكن كذلك قبل
وابو علي يقول ان علم الجملة يدعو الى فعل العلم فحتملا ان العلم
الاول علم به وسنا نحن من بعد على طرقة اخرى على وان احلوا فيها طرقة
العمل وانما ابو علي محتمل بان القادر لا يخلو من الاخذ والترك اذا
كان محتملا فاذا كان فينا الداعي الى احدهما فضل ذلك لا محاله ونقول
بان للمحدثات محدثا يدعو الى العلم بان لهذا المحدث محدثا ونصرت
خلافه فلا بد ان يفعل وان كان العلم ضروري باق القدم تحته انما ان
يفعل ذلك العلم لان الحمل لا يخلو مما سعا به عليه واذا كان مكشبا فلما
انما لا يخلو من الاخذ والترك والداعي لا بد ان يفعل ذلك واما ابو هاشم فيقول
لو كان العلم بان لهذا المحدث محدثا غير هذه من العلم بل ان محتمل ذلك
العلمان ولا محتمل الثالث فنعلم ان للمحدثات ادلهها من محدث العلم
ان هذا الذي محدث ولا يعلم ان له محدثا وذلك تحصيل فاما ما سنا
سنا نحن من لا يقول بما اعتل به ابو علي وما يقول به ابو هاشم فانهم
اوحى ان يعمل العلم بان لهذا المحدث محدثا لا مريد رجوع الى تعلم العلم
بعضها بعض على ما سنبينه مسله اذا علم قبح الظلم ثم علم
في صفة انه ضروري وعلم ان للمحدثات محتاج الى محدث ثم علم في
بنه انه محدث لا خلافا لانه يعلمه قبحا ومحتاجا الى محدث ثم اجملوا
وقال ابو هاشم علم الجملة بصيرته متساو لا علم ما سنا في المبتدئ المتقدمه
وذكرنا اعتلاله انه لو لم يكن كذلك لكان عالما بالافكان حموزا
العلمين ولا محتمل الثالث وقال ابو علي هو علم ثالث ولكن لا بد ان يعلم بان

الاتحاد ولا فاق من الاخذ والترك فاذا حصل الداعي الى احدهما فوله
 وقد حصل الداعي وهما العلمان المقدمان واما غيرهما من المتنازع
 واقفوا بالعلم في المذهب وخالفوه في العلم وقالوا ان كونهما في القادر
 من الاخذ والترك ولا كونهما عند حصول الداعي لا يجوز وهاهنا مع وجود
 الداعي ووجود العلم لا يجوز ان يعلمه والداعي هو العلمان المقدمان
 من الله لا خلاف ان العاقل ممنوع من الجمل ما يزيل عقله ثم
 اختلفوا في علمه المنع فقال ابو علي الضروري يكون معنى حار
 الحدوث وقال ابو هاشم قد علمت انه يمنع ووقف في العلم وقال
 المستنجد ابو عبد الله لا وجه لموقفه بل الواجب ان يقال ان منع
 لا يزيل العقل في العاقل مثل عقله حاله بعد حاله كما قال في السكون
 وان كان فان عندهما العلم مما يقع كما ان السكون مما يقع وقال ابو الحسن
 من عاين والقاض العلم لا يقع اصلا فهو محدث في العلم الضروري
 حاله بعد حاله فيعلم فيبدا بمنع من الجمل فاما فعل مثله فلا يمنع
 من ذلك لان الله لا يمنع من مثله ولكن لا داعي له الى فعله فلهذا
 لا يعمل له دلالة على ان العلم محدود ثم لا بعد حال
 كما ينه لا صفه للعلم يقتضيه المنع في حال التنازع من غير ان يكون الذي
 اذا كان لا يمنع ولا يحد من العلم الضعيف على تحريك يد القوى
 اذا فعل السكون ولا يمنع في حال نقا السكون واذا فتح ذلك فالذي
 لا جمل مع وجود مصادره ووجوده يمنع حال الحدوث كما ساء الكون

في حال التنازع من غير ان يكون الذي

ولا يلزم التاكيد منع من الطريق في حال التنازع لا يمنع الضاد لانه
 لا يمنع الضاد في الحقيقة وانما يمنع لما ساء من العلم والبرهان
 في حال نقا به في ذلك في حال حدوثه ولا يلزم منع العقل في السكون
 لا للضاد ولكن لا حل ما يوجه وتولد في حاله في ذلك في الاخذ والترك في حال
 التنازع على السكون وانه لو منع في حال التنازع لا حل كونه علما فان يجب
 ان يكون منع المكتسب ايضا في حال التنازع فيجب ان يقع عند لي على اذا صار
 ممنوعا فاما المنع من مثله فاما ساء ابو علي اصله ان المنع من اصدار
 التنازع من مثله كالدري من تاهل اذا كان ممنوعا من العتق كان ممنوعا
 من انواع المحركات وهذا اصل غير صحيح وقد ساء في باب قيا هذا مثله
 قد ساء ان الله معنى عند لي على وليس معنى عند لي هاشم وانفيا ان
 السكون يحسن في اول ما يكلف الحد كما يحسن منه الشك في تباير الامور
 التي لا يعرفها ثم اختلفوا فقال ابو علي انه يمنع منه الشك في الثاني وفي
 تبايرها بعد من له اوقات وعلمته في ذلك في الاول لا يمكنه المعرفة
 بدلا من الشك فاذا شك فتح ومن قوله ان العلم من وعلمنا لا نقا على ما
 تقدم فيقول انه بفعله العلم حاله بعد حاله فلو فعل الشك بدلا منه
 لفتح لا محالة وكذا لو فعل الشك وقد كان يصح منه ان يفعل
 العلم يجب ان يكون محيا وكذا في الحقيقة اذا كان كذا الدلالة فيجب ان
 بفعله الشك لانه يكون ما يكلفه ما يلزمه من العلم فاما ابو هاشم
 فيقول الشك يحسن على كل حال اذا الله مع كل المخلات في حاله
 كما ان ما ان بفعله بطريق كونه عالما في الثاني فلا يصح ان بفعله الشك

لا من العلم لو حجب وجود العلم وما يجب وجوده من فاعله هو اولي
بالوجود مما سنده لان الذي يندبه كما يجب ان يفعل لا يجب ان لا
يفعل له وما بعد سنده من النظر لا بد من ان يقع وذلك يوجب انه لا
يجوز ان يختار الشك على العلم وقد نظرت من قبل وان لم يطر في الاول ففي
النتيجة لا يجب منه ان يفعل العلم اصلا لانه لا يمكن ان يفعل متولدا عن
النظر المتقدم فاذا لم يقدم النظر فالعلم غيره ممكن فيحسن منه الشك
او لم لا يستلزم اليك الاشكال عن الفتح وذلك لا يجب ويؤدي الى ان لا يكون
يكون له طر من اليك اختيار الحس على الفتح وذلك لا يجب ويؤدي الى ان لا يكون
له طر من اليك اختيار الحس على الفتح مع قوله ان العلم الذي يعمل لا يشار
بفتح ولا يصح في غاية ان يعمل الشك بدلا منه ويقال انه يقع وحده لا يقول
في المسند انه مع ذكر النظر لا يجب ان يختار الشك والجهل فلا يقال ان الشك
يفتح منه ولا سنده انه لا يجب والحال هذه ان يختار او يقال فان حسن
الشك كيف يدم وعندكم ايضا دم وذلك لان الدم على انه لم يفعل النظر
وان كان لا بد من شونه شاكيا وذكر شونهما اوعده الله طرنا
خالف خلق الطرعين فقال الشك محسن متى ترك العلم
بالنظر وكانت المعروفة انما تقع متولده عن النظر فاذا كانت
المعروفة بفعله انما اوسع فان الشك يجب ان يصح لانه في حال
نفا العلم الشك مقدور له فلو فعله واسمى به العلم لفتح منه ولشك
في حال الانتباه ويقول انما حسمنا حسن الشك اذا لم يفعل
الطر لانه لا يجب انتفاء العلم به ولا وقوعه بدلا من العلم فاما اذا لم يكن

ان يكون علما من عالج العلم ونزكاه فوجب ان يقع اذا كان
العلم واجبا لان ما بين الواجب يقع وليس كذلك متى لم يطر لانه
لم ينف العلم بالشك لانه متواشك او لم يشرط فلا يجب ان يكون عالما
ويقول المنسبه وان كان يذكر البراهين يدعوه الى العلم بالشك مقدور
له قال القاضى وهذا الصحاح اقوال وانما يقع هيئه المستسلم اذا قلنا الشك
معنى فاما اذا ثبت انه ليس الا بالخوف والموقف فوجب ان يقال يحسن
من لم يطر ان يتوقف ولا يجب عليه في الحال المتأخر من حال النظر ان
يقدم على شيء من الاعقاد بل يجب ان يكون باليا مية لا يطر من اليك
فعل ما يلزمه الا النظر مستلزمه قال ابو علي من جهل حاله
فتح لنفسه وقال من جهل بصفات النفس فتح لنفسه وقال من جهل
بالله فتح لنفسه فقط دون عبده وقال انه يقع في العتوم وقال ابو هاشم
الجهل بفتح لوقوعه على وجه وهو شونه به جهلا ومنع بما قاله ابو علي
استدمع احني ابو هاشم في ذلك يوحوه صمنا احدها ان شوب الجهل
جهلا فغيره بعلمه محصو صا بالمعقد سارق فيه الجهل العلم لان العلم
سعلق به على ما هو به والجهل سعلق به على ما ليس به وتعلقهما
يرجع الى في انهما فاذا ثبت ذلك فوجب ان لا يجب هذا الوصف
في الجهل وهو معدوم لان العدم منع من سعلق الشك به فله وقال
انه يقع في العدم ولو حار ان يقال ذلك في الجهل لحار في الظلم والكدر
وثانيتها ان قولنا ان الشك يقع في العدم لا فائدة له لانه فائدة يودون
امران فتحه لحدوثه سن ذلك انه اذا افتقد هذا الوصف لا يدان يقال بالبين

للقادر عليه ان يغيره ومنا احدنا يستحق به الدم وذلك لانه في
 حال العدم **والثاني** قولنا للفتح فتح الفتح وهو على وجه
 كانه لو وحد ولم يكن له وجه في احد من وجهي كانه وصف بفتح ولا حيز فاذا
 حدث عليه وجه واحد على حاله لا يوصف بفتح ولا حيز فاذا حدث
 على وجه واحد يوصف وهذا الابهج في المعبروم **والابج** انه لو كان
 الجعل بالفتح لفتح الفتح كانه كالجعل لانها استوفيت في كونها
 جعلها وحاشيها **الار** ثوبه جعله كنه ولا معنى في فتحه لطلب امر
 في ابد بوجهه **الام** انما جعله علمناه في او مني لم يعلمه كانه لم يعلم
 في الفتح في العلم **الاش** او على مره انه حسن لعينه وحكي انوهاش
 علمه انه قد حسن في فتح مع كونه علما اذا كان مقدره او مقدر وحاشيها
 فيحاشيها فاما انوهاش فيقول العلم حسن لانه سروح الى العلم كاشيها
 سروح الى الفتح وهو في حاله فيفتح وقد بينا ان العلم لا يفتح بالفتح
 لانه العصبه لا تؤثر فيه ونصح ان يفتح لكونه مقدره وهو الذي
 حشاها الفاضي حشا ان سان الروح كان مقدره منسبه اليه المنسبه
 بمعمل العلم لذكر النظر عند لي هاشم وهو الصحيح وقال الروح
 بمعمله عن نظر وقد بينا المستند ثم اختلفوا الله بفعله
 في حال الانتباه او في الثاني فتوقف فيه انوهاش مره يقول
 في ان بفعله في حاله سا على انه بفعله لمحول طريقه العلم ومره
 يقول بفعله بعينه سا على ان بذكر النظر داعي فلا بد ان
 يقدم حشاها في اللطاف قال القاضي ان كان بفعله العلم

بل كان الداعي فالصحيح ان يكون فاعلا له في الثاني وان كان بفعله
 العلم اجل فتوقف طريقه العلم فالصواب ان بفعله في حاله وكاشيها
 كما فتوقف فيه قال القاضي وليفتد ان من باب الداعي في الاقرب
 على هذا القول انه بفعله في الثاني مستند لولم ينس العلم لماذا بفعله
 العالم العلم حالا بعد حال يقال ابو على العلم المكمل لا يفتح في الاول
 بفعله عن نظر وفي الثاني لكونه عالما بالهضم فقد وكذا ان الثالث
 والرابع ولم يمكنه ان يقول ذلك في الفقيه كانه غير عالما فاختل في قوله
 منزه يقول عن نظر ومره يقول عن بذكر النظر وعندها في العلم
 في ويتركه والاستهوي سطره فاذا انظر اليه وهو كالمبته فيفعله
 عنده عن بذكر النظر وهو قد رانا انه لا يفتح وعلى قوله في اتفاق من
 عايش والقاضي ان لا يعتقد كله لا يفتح فيما قاله ابو على لا يفتح وانما
 بفعله لذكر النظر كما بفعله المنسبه وذلك لان العالم لو لم بفعله
 العلم في الثاني لمخرج من كونه عالما في الثاني لكونه عالما انما
 بوتره كون لا يعتقد حاشيها علمنا كان عالما في الحال الذي
 بمعمل بفعله لا يعتقد لا من قبل فادب ان لا يفتح ان بفعله
 العلم في الثاني لكونه عالما في الاول وينافى النظر لان حقه
 ان يقدم علم العلم لا يتحاله وجوده معه فابره لا يكون لان
 يقدم بخلاف لا يعتقد مستند له في ان من سطره العلم
 هل يفتح علمه بالمدلول ام لا خلاف بين شيوخنا انه لو سطره العلم
 في الاثر الا يفتح ان سطره وكذا لدا ان سطره العلم المطلوب بالدليل

كما يفتح بظنه الا ما ذكره ابو علي في بعض المقامات على الماحظ في انه قد
سهو عن المذلول ومع ذلك سطر فيه ويعلم المذلول وذكر ان قد سهر
الفكر في علم الله وقد كان سهاها عنه من قبل والزمه السبح ابو عبد الله
انه يكون ان سطر في الدليل وهو عنه سهاه لانه اذا كان سهر عن القوم
والحدوث وهو سطر فيه خازن سهر عن الدليل والصحيح ان يجب
ان يكون سهاها الدليل او في حكم العالم ليقع ان سطر فيه ويحظر سهاه
ما يظلمه بالظن ليعلم ان سطر في هذا مما نقل الشهد فيه ثم احلفا فقال
ابو علي ان العلم المنسب لله لكان يجب ان سهر عن الدليل وسفي
علمه ونفي من كون ما في اوتين الله او حوره في الاستد انقول لا
في ان سهر في الدليل او النظر ويصح ذلك في الاستفا وحركي
ذلك في ان سهر في الادراك الذي هو طرق العلم على ما سبه وبها
سبحنا ان سهر في الله وقال ابو هاشم متاسها عن الدليل لا سفي علمه وهو
له اسبق عن عاشر والقاضي ان اختلاف في العلل فوجه قول
ان ان كان العلم سفي بالسهر عن الدليل لا يؤثر في حاله كما ان الادراك
طريق في لوقه الادراك سفي العلم ولنا علم ان علم التوحيد والعدل
خاصه وان سها عن الادله وان العلم اذا حصل علما خدوش
على وجه محصور لم يكن ان يخرج عن سهر في حالها لانه ذلك
واجب في جمع ما وقع على وجه وجه قول ابو هاشم ان العلم بالدليل
وعلقه بالمذلول اصل العلم بالمذلول وكما اصل فاذا سها عنه

لم يحز نقا علمه وهذا كما نقول لا محذور ان يعلم زيدا فاذا زيدا سها
عن صفة وقوع الفعل منه والمزيم الادراك لانه ليس في العلم
وانما حصل عنده ولانه في الاستد ان الفعل والعلل وهو سها عن الدليل
كذلك في الثاني وجه قول القاضي ان الاعتقاد ان علما لا سفي
كما يفعله حالا بعد حال ليدرك النظر فاذا لم يدرك لانه علم
كالمتنبه من الرقعة من علمه كان ابو علي يقول قولنا زيدا علم
ان المتنبه بزيادة العلوم كقولنا ازيد زيدا سها عن زج وقال ابو هاشم
المعلوم وقال ابو هاشم لا بعد بزيادة العلوم ولا بزيادة المعلوم بل المتنبه
ان يعلم من وصفا ما ان علم من غيره متاعلمه ذلك ان سهر عن العلم واعلم
ابو علي لقوله الاول ان قولنا علم بغير رايه العلم بغير رايه فلو انما قدرت
بعد بزيادة العلم وكذا في السهر وانما لو لم يكن كذا في العلم بغير رايه
الواحد ان يقال احدا علم بغير رايه ولو كان كذا في العلم بغير رايه ان يقال
انما علم بالعلم تعلم منا ولما في ان يقال انما علم بالعلم منا وسفي
وان افعل في اللغة لا تستعمل الا لزيادة صفه فذا استخرجنا فيها
وذلك لا يصح الا والمعلوم واحد واعتل لقوله الثاني بانه لو افاد
زياده العلم لوجب اذا علم الله الواحد بعلوم وعلم الاخره كسائر
علمين ان يقال اول علم وذلك فاستد واعتل ابو هاشم ان
قولنا علم بغير مزيه في صفه ولا بغير مزيه في عدد المتعلمين
والعلوم بوجه انما لو علم الله من وجه وعلم احدهما ذلك الثاني
من وجه اخر قل ان علمه وان كان المعلوم واحدا كما يقال

اذ اننا نرى العلوم من حيث اشتراكها في علمها وحصل احدها
 من غير هذا هو المعنى وليس يقولنا اننا نعلم علم
 ان اشتراكها في ان نعلم شيئا وحصل احدهما من غير ذلك
 في معنى بقدر تعلية احدهما لان الاخر لا يقدّر عليه ولكن اذ اقدّر على
 مثل ما قدّر عليه وعلى ما لا يقدّر فقال انه اقدّر مسئلة لا خلاف
 سبحانه ان العلم بالله تعالى وتوحيده وعمله مكنس ولا يجوز ان يكون ضروريا
 ثم اختلفا فقال ابو علي يعلم ذلك سمعا وقال غيره ان ذلك يعرف
 عقلا وهو قول ابو هاشم وهو الصحيح لان وجه وجوبه كونه لطفا لا غير
 ولو جاز ان يحصل من فعله تعالى لما حاز ان نكلفنا ذلك لان كل بطر من
 شئ من ان يعلّم بمفهوم مقام مانع منا لا يستلزمه ان نكلفنا ان نعرض
 في الاطلاق دفع المضارة في التكليف اذا حاز ان يقوم فعلة مقام
 معلنا لا يكون ان نكلفنا الشاق ولما صح انه كلفنا ذلك ان وجه كونه
 لطفا لا يكون مكنسا من فعلنا ولا شبهه ان الضرورة في احلاوا اظهر
 من اليكسب والوجه الذي اجله كان لطفا اذا كان من فعلنا من ذلك
 ان يعلّم المتزعمين الجهد الى القيام بما كلف و اذا كان هذا هو
 الوجه وهو قائم في جميع المتكلمين وجب في جميعهم ان لا يقع
 ان يقوم الضرورة مقام اليكسب باد الطر والحاظر
 تارة انوها سم يقول ليس لنا طر يكونه باطر احال واما هو طالب
 فاعل وليس لفاعل يكونه فاعلا حال وهذا هو الذي يحزى في اكثر

كونه واليه اشار في اكثر البعد اذ كانت ثم رجع وقال له كونه
 حال وهو احتار الفاضل في ان يثبت لمعنى وهو الطر وعمل القلب
 الكلام يقع في مواضع منها ان لا يكونه باطر احاله ومنها ان يكونه
 ومنها ان يثبت لمعنى ومنها ان يثبت لمعنى قلب القلب اما الاول والاول
 على ايات الاحاله يكونه باطرا ووجهه منها ان الطر يحسن المحل لا يجوز وجوبه في
 الجماد فكل ما يحسن المحل يوجب للمحل ما لا يراه والاعلم ومنها ان
 الواحدة من احدية باطره شيئا يكونه بمقدور او يزيد او يكون
 معنا قولنا باطرا انه فعل الطر لما فتح ان يجد ذلك من غير شيئا قال
 ابو هاشم لو كان المتزعم من فعل الا اراه لم يفتح ان يعطى الى انه يزيد ومنها
 ان يكونه باطرا او ترفه وفوق الاعقاد علماء شيئا او يزيد او يكونه
 المحرور من وجهه عالما احكام العمل والفعل يحصل من الجملة
 والموترفيه يجب ان يكون راجعا الى الجملة وما يرجع الى الجملة هو
 الذي يعنى بقولنا حاله ومنها ان يكونه باطرا لو كان لانه فعل
 الطر لا يدي الى احده من فاستد من احدهما ان يفتح ان يكونه بالقدم
 باطرا الووعل في فلسا الطر شيئا يكونه محلا لوقعة لتاسا
 الكلام وهذا محال لان يكونه عالما محلا ذلك وانهم ان يكونه
 الى ان لا يوصف بالعدّة على هذا المستوي وهذا ايضا فليست
 فاما الثانية ملك الحاله محبده على تسل الحواز لا يكونه محلا
 مع حواز ان لا يحصل ولا يعلّم لا يكونه خفيا ولا يعلّم
 حازه وطر الاول لانه كان يجب ان يستعنى عن الفاعل في الثاني

ولا يخلو من التناقض هذه الحالة واما الثالث فياخذ من هذه الحالة
 مع جواز ان لا يكون واحد فلا بد من امتزاج ذلك لا يمتزج وجوده
 على طرقتين اثبات لا يعترض واما الرابع ان ذلك المعنى يوجد
 في قلب او لا يكون وجوده لا يخلو من وجه احدها ان كان المختص بالقدم
 ولا يكون ان يخلو في جاز لا يخلو اما ان لا يوجب كون احدا طرزا وهذا محال
 او يوجب كون الجمل طرزا وهذا محال او يوجب بعض الاحياء وليس بعضهم
 او لا يوجب بعض ولا يخلو جاز وجوده في الجاز ووجوده في بعض الجاز
 وفي علمنا اننا اعراض الجوارح دليل انه لا يخلو الجاز ويحتاج الى
 القلب لا ان يخلو الصادرة عنه حدها المتزفسف وقله معنى هذا صفة
 فان يخلو القلب وان لا يخلو في قلبه النظر اذا نظر في ذاته ولانه
 مع ذلك علمنا ان فعله في شايها الجوارح مع النفس متساوية
 قال ابو القاسم الواسطي النظر ليس الاحدث النفس وعندها هو
 امتزاج على حديث النفس والدليل عليه ان الله واحد
 بصلة ميزان يكون ناظر او بين حديث النفس وتزك
 حيا بصلة بين كونه مريدا وعالمنا فلا يجوز ان يجعل احدهما
 البصر وكان النظر يوجب حالا للنظر والى كلام
 اوجبه فان لم يتك فقد دللنا عليه ولا في النظر بولد العلم
 والى كلام لا يولد وانما اشبه عليه له امتزاج لان الناظر في
 الدلالة كثر اما رب مقدمها وكثيرها في نفسها لكن

في قلب او لا يكون وجوده لا يخلو من وجه احدها ان كان المختص بالقدم

يخلو له صفتها ومميزها من غير ما والا فالامتزاج ان النظر
 يعارض الكلام ناك من مفارقة الاعتقاد للارادة
 متساوية وفي النظر مختلف ومتماثل وليس فيه متضاد اما
 المتماثل بطرين علقا في واحد على وجه واحد على اخر ما يمكن والبريل
 على تماثلها ان احدهما مستبعد والاخر متماثل مع الخيالات واما
 المختلف فكل بطرين علقا مستبعدا في واحد على وجهين هما
 مختلفان فان المتضاد بعدد على وجهين متضاد وكل بطرين
 في صدين وعندنا لا تضاد فيه في كل واحد احتما عيها لاني هاشم فهو
 لان احدهما كونه والاخر لا كونه المتضاد لكن لمعني اخر وجه
 ذلك ان كل صدين من جهة ما ان يكون متعلقها واحد
 او موجب احدهما بالعكس من موجب الاخر او غير حكم النظرين
 اذا علقا متعلق واحد ان يولد كل واحد منهما العلم بكون
 الصدمه وهذا قاسم وهذا احما فلنا في المالك موافق
 ابو على بان سعى ذراحتهما مع جهة النظر في كل واحد
 منهما وهذا علامه التضاد وان اما هاشم واقفنا ان لا يصح احتما عيها
 ولا معنى الا التضاد وعند لي هاشم لا جمع المتضاد لكن لمعني
 يرجع الى ذاته الداعي فان الانسان لا يعود الداعي الى الشيء نفسه
 وهذا احما نقول ان ارادة الصدمه من له النظر في الشيء
 لا يجمع مع النظر في ذاته عندنا كبحر ثم اختلفا فقال
 ابو على تضاد اوله لا يجمعان وقال ابو هاشم لا يجمعان من حيث

ان احدهما اصل والاخر فرع وكما لفرع فاما النظر في امزج لا يكون احدهما
فرعاً على الاخر فوان اقول يقول هما ضدان فلهذا لا يحتاجان
ولا في هاتين في ذلك قد هبنا احدهما ان احتما على الاصح والاخر
انه يصح وعلى كل القولين يقول ولا تضاد بينهما فاما القول الذي
يكون احتما فيهما فلا شبهة وعلى القول الذي يقول لا يحتاجان نقول
انما اضيق احتما فيهما الوجه الآخر لا للتضاد وعدمهما في الشك
الطبيعية انما سئلنا في وجه سبب من حق الضدين ان سئلنا
في واحد العلم على الآخر فاذ قل فلم لا يحتاجان قال لا مسمع
في احدهما الى الحاجة الى غيرهما ومعاني والاخر الاحتياج الى عدمها
في ذلك لا في احتما فيهما وكان يد على ذلك ما فيها لو تضاد الاحتياج
على واحد منها الى ما يحتاج اليه الاخر وكل واحد من النظر
على الذي يعتبر ما يحتاج اليه الاخر وهذا انما يصح في المحل في الفذر
فثبت له قال النظر تولد العلم ولا تولد النظر والمحل السلام
يقع في مواضع اولها الشرائط التي معها يصح النظر وتولد العلم
وبانيها اذا وجد شرائطها فانه تولد العلم وثالثها انه في
تولد العلم ورائعها انه لا تولد النظر وخامسها انه لا تولد الجهد
لما العتق الاول فمن شرط الناظر ان لا يكون عالماً
بالمطلوب بالمطلوب لان المصنوع من العلم به فالعلم به
عن الطلب ولهذا اصبح النظر في المساهدات مع حصول
العلم بها ومن شرطه ان يكون محملاً فلا يصح مع الجهل المتضمن

للقطع عند الشك في هذا الاصح ان يكون متاكداً وذكر
ان وجه العلم ان الناظر انما يمتنع ان يكون عالماً بالمدلول عليه ويطر
فاما كون شرطه في الاوطان فهو كونه متاكداً في العلم لا في النظر
واصل قولهما ان الخا هل يلزمه ان شك او لا ثم سئلنا في العلم
والذي نقوله نحن في ان من حق الناظر ان يكون محملاً في العلم
به ان يكون على صفة وعلى هذا فبفتح ان يكون متاكداً ووطاناً ومحملاً
لان العجز عما مع ذلك فاما اذا اعتقد اعتقاد حقيقي فهو غير عال
في ان يمتنع عليه فيلزمه ان يزول عن هذا الاعتقاد فيصير في الغاي
وما ذكرناه هو له اقرب على قولنا شحنا وذلك لان مع النجور يصح
ان يطر ان يصح على احدهما فاذا حصل القطع لم يقع النظر في هذا فلنا
جب ان يكون محملاً ومن شرطه ان يكون نظراً في الدليل لان
النظر في الشبهة والامارة لا تولد العلم وان لكل دليل تعلماً
لمدلوله فاما محتمل النظر في الدليل لا محتمل العلم في النظر
في حدود الاعتراض لا تولد العلم بحديث الاحكام ومن شرطه ان
يكون عالماً بالدليل لا بغيره فيحمل ان يطر وما لا يعلم ومن شرطه
ان يكون عالماً بالدليل على الوجه الذي دل ان احتمل في الوجه
لمنزله اختلاف الدليل ومن شرطه ان يكون كامل العقل لا مع
مقده لا يصح النظر فاما الفصل الثاني اذا حصل المطلوب
بشرائطه ولد العلم وقالوا لهذا النظر تولد العلم ولكن محتمل
عند النظر فعلمنا ولا الوغنا لا يحاطط المعارف كلها ضرورية

وعند النظر تقع العلم طريقتا الثانية ذلت وجوه منها ان عند النظر
في الارباع عند اعتقاد المدلول على طرفته واحده اذا لم يكن هناك
منع وحتم لحد الاعتقاد بحده مستبده حثان النظر في دليل
حدوثه لا يمتنع من حيث له عند اعتقاد حدوث الاعتراض والحكم
عبره وكذا لا يمتنع ما يلب واذا وجب وجوده عنده على طرفته
واحد لمستبده جهز ان متوار عنه كتابا متولدات ولو لم يقع هذا
لمستد طريقتا التوليد وقد علمنا صحته ولا يلزم الا اذا كان كانه ليس
بمعنى وارثا للمعنى فالعلم لا يقع عنده على طرفته واحده فان
الطريق له ركن كانه لم والحقا به ركن واي علم اذا كان هناك
ليس ولا يلزم ان يمتنع له اخبار عند سماع الخبر كانه يوجب
النظر في العلم والجمهور وانما اذا المراد من مقتضى المحير لا محتمل العلم
ولا انه لو لم يكن اول المحير ولا يلزم بذكر الطريق العلم لا يقع على
طريقه واحده ومنه ان العلم بالمدلول يقع عند النظر في الدليل
على طرفته واحده فلا يلزم اما ان يقال ان طريق العلم او انه يحتاج
الى العلم او انه مولد او انه محتمل بالعادة وبطل الاول لان حق طريق
العلم ان يعلق بالشيء على الحد الذي يعلم عليه كالاذا كان ذلك مستلزم
النظر كانه لا يعلق بالمدلول اصلا وبطل الثاني لان حق العلم ان لا
يوجب كونه طريقا اخر عنه فلا يقع فيه طريقه الحاجه ولا كونه
ان يكون العام لان كان يجب ان يختلف الحال فلم يبق الا التوليد بوضوحه
ان القول بان عاده بطرف القول مستلزم ذلك في سائر المتولدات

ومنها ما استدل به ابو علي انه لو لم يولد العلم لم يكن في جميع ما
لخصه عنده من الاعتقاد ان يكون جملا ولما العتق ل حال
الناظر من حال المقلد وهذا لا يصح ومنها ان العالم ركن كونه النظر
في الدليل ونقل بعينه ومنها ما استدل به القاسم ان العلم الموجود
عند النظر لا يمتنع انه مكتسب فلا يلزم اما ان يولد العلم او يدعوه الي
فعله / انما لا يصح ادعاء الاستغناء عنه لان عدمه يحل بوجود العلم ولا يجوز
ان يكون داعيا لانه ليس بمقتضى توجه دون وجه ولا له من المعلق بالعلم
الا ماله من المعلق بالجهل فوجب ان يكون مولدا وان كان في الاول
العلم لولده في الحال فلما الاستغناء في هذا يمتنع منها ما يولد في الحال
ومنه ما يولد في الثاني كالا اعتقاد ان العلم في حق الناظر
ان يكون محورا ولو لولده في حاله لا يستحال ذلك فيه فاما الفصل
الثالث فان النظر يولد العلم في الثاني انما لا يجوز ان يكون ناظرا
وهو عالم بما تودي النظر الى العلم به كما سنا ان النظر في الشاهدات
لا يصح ولهذا لا يقال انه يعلم الشيء بدليل ثم يمتنع في دليل الخبر
لانه ينظر ليعلم حال الدليل الثاني وكيفيه يعلقه بالمدلول انما
الذراع ولان الطن ينقسم الى قسمين فلو لولده فليس بان يولد شيئا
اولى من ان يولد شيئا ولو لولده فشيئا كان النظر في الشاهدات
ولا انما النظر يقال انه يولد الا وحتم ولا محتمل الطن محمول بعين
الدواعي الى خلافه او بعض الصور وقد محتمل غالب الطن مع
فعله والنظر في الاماره تدعوا الى فعل الطن كما ان العلم يرى الصالحين

مدعى الى غالب الظن باية منهم وامامنا في النظر لا يولد الجمل
 والدليل عليه وجوه منها ما استدلل ابو هاشم ان النظر في جميع
 الشاظر من دليل واحد يقع على وجه واحد فوجب ان يخلف
 ما تولد منه فاذا اولد العلم في بعضهم كذلك في سائرهم كما ان الذي
 اذا وقع من جماعه من زمانه في سميت واحد لم يخلف ما تولد عنه ^{واضاف}
 ولا يقال ان النظر في الشبهة يولد الجهل البتة على ما سبه ومنها
 ان الجهل يقع ولو ولد النظر الجهل لكان صحيحا وقد ثبت حسن النظر
 في انه لا يولد الجهل ومنها ما ثبت من وجوب النظر عند الخوف
 ولو كان فيسدا يولد الجهل لكان واجب ولا تالك النظر في الشبهة
 كما في غالب النظر لا يعلم انه سطر في دليل او شبهة وجميع ما ذكرنا
 يدل على انما الشبهة لا يولد الجهل وايضا فان عند النظر في الشبهة
 قد يعتقد الجهل وقد لا يعتقد وقد جهل وان لم يطر في الشبهة وكذلك
 في النظر في الشبهة واستدل قاضي القضاة ما بناه لا سبه يقال
 انما تولد الجهل للمخالف الا ونحن سطر فيها ولا يحصل لنا الجهل
 الا في الشبهة في التوابع ان يخلف اجول الفاعلين فيه واستدل ايضا بان
 العلم لا يولد العلم ان يعلم الدليل على الوجه الذي قاله السطر بدليل
 كما تعلمه على الوجه الذي يدل فكيف يولد له اعتقاد فان قيل المخالفون
 ينظرون ولا يحصل لهم العلم فلنا لا هم ينظرون على الوجه الذي
 تولد العلم لا يتم ثقبون الى اعتقادهم سطر ونقصهم ذلك وقول
 له عثمان ان المعارف صرة وزيه قد ثبت افتاده وقولنا

كحقل طسا عا لثبات الطبع لا يقع بعقل قال الوهاشم النظر في
 وجه واحد من الدليل قد تولد علم ما يخلفه قال القاضي لا يصح ذلك
 بل يولد كل نظر وجه من العلم وجه ذلك ان الفعل يدل على اجول
 الفاعل على وجه متغايرة في كل واحد يحتاج الي استنباط النظر
 فوجوده يدل على كونه قادرا او نظامه يدل على كونه عالما وقوم
 وحسنه يدل على كونه قادرا او نظامه يدل على كونه مزينا فاما
 سطر في كل واحد من هذه الوجوه لا يعلم مدلولها واجب ان يروى
 بان من يطر في الفعل يعلم كونه قادرا حيا موجوب الاستحالة
 وجود الفعل من سطر هذه صفة والجواب ان صحة الفعل
 لا يدل الا على كونه قادرا فقط كمن يصح كونه قادرا يعلم كونه حيا
 وسعلق الفعل به يعلم انه موجود ولا يصح ان يقال صحة الفعل
 تدل على كونه موجودا لان صحة الفعل ترجع الى الخلق والوجود يرجع
 الى الاحاد ولو صور باحيا غير قادر لا يصح منه الفعل ولو قد بقا قادرا
 غير حي لصح منه الفعل متلكه قال الشيخ ابو عبد الله العلم بالمدلول
 لا يحتاج الي استدلال العلم بالدليل على الوجه الذي قاله القاضي
 القضاة لاحتاج اليه حتى لو لم يطر لزال العلم بالمدلول في وجه ذلك
 ان العلم بالمدلول متعلق بالعلم بالدليل فيستحيل ان يولد
 بزل العلم بالمدلول اذ لو حاز ان سطر لم يكن متعلقا به ولو لم
 يكن متعلقا به لم يكن لحصل العلم بالدليل على الوجه الذي
 يدل شرطه في تولد العلم بالمدلول واجبة سمينا ابو عبد الله

بأن الواحد منا قد يهمل عن الدليل على إثبات القاض وقضائه ولا يزول
 عنه عليه قال وحقه الفعل المحتمل بكونه عالماً / يجب استقراء
 كونه عالماً لا يستقراء الفعل المحتمل والجواب عن الأول انه لو
 دهل عن العلم بالدليل لمذهب العلم بالمبدول ولكنه يهمل عن العلم
 بأنه عالم بالدليل واستقراء هذا العلم ليس شرط فاما احكام
 الفعل فانه يفي ولا يتعلق به في حال بقائه بكونه عالماً واذا لم يتعلق
 به جاز ان يفتي مع عدمه مستله الشبهة المقادحة في الدلالة
 اذا نظر فيها وحلها فعند لي على وقاض القضاة كحتاج الى استيناف
 نظر المحتمل العلم بالمبدول وهو الصحيح وقال ابو شيد
 كحتاج وهو قول لي هاشم ان الشبهة ازاله العلم بالمبدول لما ازاله
 العلم بالدليل على الوجه الذي يدل وبزوال الشبهة لا يعود العلم
 فيه فوجب ان ينظر بانظر استتافاً حتى يحصل عالماً غير ان هذا
 النظر لا يطول لما تقدم من المراته ولا يحتاج ومعرفة الطريق وجه
 قول لي شيد ان الشبهة هي المنزلة للعلم فاذا زالت سقطت عنها
 سد شدة النظر وكان كالمنتبه من رقبة لا يحتاج الى النظر في الأدلة
 بوضوحه لا فرق بين ذهاب العلم بالشبهة وبين زواله بالمفهوم والكمالات
 ان المسببة بعلوم الدليل على الوجه الذي يدل ومن اعترضه شبهة
 العلم ذلك فوجب ان ينظر مستله وليس في النظر ما يقع
 اضلاً عند لي الهذلي ولى هاشم وقال ابو علي ما يقع لو جسر احدهما ان يكون
 معسده والثاني ان يقضيه به وجهاً صحيحاً كمن ينظر في شبهة ليغوي

الناس وقال قاضي القضاة لو وجد فيه ما هو معسده لفتح لك فيه معسده
 فاما بالعقد لا يفتح وزعمنا في كلامه مثل قول لي هاشم
 واستدل ابو علي بأنه اذا نظر وقضاه لا ضلال فهو انظر
 وقع على وجه يقع وكان صحيحاً لا يقع على وجه يقع وكان الخطأ
 من النظر العلم وقضائه ان العلوم ما يقع عنده اذا افتقد وجهاً صحيحاً
 كذلك هذا واجه ابو هاشم ان النظر حينئذ ولو كان فيه ما يقع
 لمسته الله تعالى لانه لا بد ان ينظر ما يقع مما لا يقع ليجد رغبته فلما لم ين
 دل انه لا يقع فيه وهذا كما نقول ليس في المباحثات معسده اذ لو كان
 لمن واجبه عما قاله ابو علي بان المقصد يقع فاما النظر فلا
 حين رد الودعه ومعسده الكبرية وجه ما قاله القاضي لانه اذ
 كان فيه معسده يقع وقد اجمع بعضهم ان على بان ينظر الخ الحسن
 في الشبهة يقع وقال اجاب ابو هاشم بان النظر لا يقع لانه لا يول
 الجهل والمناخات عنده الجهل والكلام في هذا الكلام في العلم والكلام
 فيه ثلث مسائل المسألة الاولى خلافاً للمعسده من ان لا يقع
 لم يصف الاضداد وما يحترى محترى الضد وخر يعلم من انفسنا اننا خرج
 من كوننا ما طر من غير شي بطر اعليه فهذا على طر قبل لي هاشم
 والقاضي وعلى طر بقة لي على واي هاشم انه لا مقام معسده الا هو الا
 الا بان الحيد فكيف فان قال انه يخرج من كوننا ما طر
 الى بطر اخذ وذلك محترى محترى الضد ولنا ذلك قد يكون
 ولكن لا يخرج من كوننا معسداً ولا معسداً في اخر

من علم النظر بولد العلم ولا يولد شيئا وقال بعضهم بولد الجهل وقد بينا
انما بولد العلم وبينا انما لا يولد الجهل ولكن عارض عنده فان عارض
من بولده اعلم لا شيئا من علم النظر واجب الكلام يقع في اربعة اشياء
اولها ان النظر بعمل العباد والثاني ان يقع ان معلومه التكليف والثالث
انما واجب والرابع انما اول الواجبات اما الاول والثاني فالدليل عليه انما يجب
بجسديته حيث قصد تاود واعيانا ويجب ايضا به بحسب كراهتنا وصورنا
فوجب كونها معلومة لنا ولا يمتنع ان يمتنع في العلم والذم كذا في العلم
واما الثاني في علمنا بالشيء بخلاف النظر وما يودي اليه النظر وان كان
لا يدرى ما يدرى اليه في المعارف لا يجوز ان يعلق التكليف بالمعارف
والنظر لا يدرى بالذم وهو من انما مفذور لنا فحاز ان يعلق به التكليف
واما الثالث في احوال ان يعلق التكليف بلا فاعال حاز ان يعلق العلم والنظر
ولا في التكليف يعلق بما يحل كذا في العلم ولا ان ائمه انفتحت
لما يعرف به كسره وعدن ولو كان غير ما مود به لما صح قالوا كيف
لحسن التكليف ان لا يعرفه قلنا تشبه من بعد في مسئلة مفردة
انما التكليف به في حسن ومقدور في البعد واما الثالث والثاني على
موسم ان معترفه الله تعالى واجبه ولا طريق الا النظر فوجب ان
يسأل ولم ولنم ان معترفه الله تعالى واجبه قلنا لان العبد اذا انفتحت في
اعيشته وشايد ما شاهد حوز ان يكون له ضاح ان اطاعه اثنائه
ان عطاءه بما يقبه بحيث لا خافا عند ذلك يجب عليه النظر بحسب
عن المصنف اذا المحدث من المصنف واجب في عقله كذا على وانما اذا

راى اخلاف العقلاء في الايمان والاعباد بعضهم يصحبا لعذاب دار
عليه المحتر من ذلك لئلا من واما يستل اليه بالنظر في الاول له عرف المحر
ولا انه قد خطرنا له من جهة الله تعالى ان له صانعنا وعقابه عاقبه
النظر ولا يمتنع ان يقع من العبادات الا بعد معرفته الله تعالى فان قيل ولم
قلتم ان معرفته لا يحتمل الا بالنظر قلنا لان العلم اذا لم يحتمل معرفته
لما بينا من قبل وبطل التعليم لم يتق الا النظر فاما الرابع فالدليل عليه ان
الواجب ينقسم الى عقلي وشرعي وجميع ذلك لا يقع الا بعد معرفتنا الله تعالى
والله لم اذ المطامع والودائع لان الجهل قد علم في مقام الوديعه وقد لا
للمزمه رد فاما ان لا يكون لهم مطالب في وقتهم في محض التحايل انما رد الوديعه
لا يجب عليه وانما يجب العملية بينهما وبين صلاح جهتها ولا يلزم سكر المص
لاننا قد علمنا ذلك فاما نعم الله تعالى يجب معرفته لسكون عتده على
وكمون ان يقال انما يلزمه على الكلمة الاصابع عن الفصح لان كل صانع او
ما يلزم عمله ولا مسمع لبيت بفعل ولا يلزم الفصح في النظر لانه يسمع النظر
ووجب لاجله والداعي الى النظر دعوا الى ادنائه وليس في مقتضوه في نفسها
ولا يلزم معرفته الله تعالى لان معرفته لا يتم الا بالنظر ويجب
وهو الواجب اولا كالطهارته والصلوة مستل من وجب
عليه النظر والمعارف ولا مدرسه له ويريد حتى يسطر مستل
له الى ان يتم النظر ومن الناس من يقول بحسب كل المعارف
في الحاله الثانيه من معرفته نفسه ويحكي في الدعاء الى الهدى
السلام يقع في مواضع اولها انما اذا اكلف المعترفه فلا يلزم

من لزمه رد الوديعه والعرض ردها فكل امان في الباب ظهرت
الوديعه وان قطعت العلاقه سقطت عند المودع صحيح ان يعلم ذلك
زوها ومنها لو كلف الاقباة ونزل الهان رمت على شمت محصور
اضيق جاز سلكه بهذا السبب ولو كلف اظهار كانه على طريق
يوضع في عليه جاز وان لم يعرف فاذا صح ذلك حسن التكلف
فالمعروفه اذا علم طريقها وايجتهو امانه كلف بكلف ما لا يعرفه قلنا
انما بكلف الطريق وله طريق معلوم بمنزله من غيره ثم اذا نظر كلفه العلم
قالوا كنه بكلفه الطريق وهو لا يعرف محله ولا امانه لان الامان
لا يقع الا من موجب قلنا يقع الوضوب كما يقرر في عقلمن وجوب المخز
الامر المطار يستوفيه العلم والطريق قالوا اذا كان في الطريق ما سمع
وما لا يقع قلنا امان لتقدم على ما سمع قلنا ليس الشرطي في وجوب
من الطريق معرفه محله لان الطريق كنه صحيح واذا نظر يوده الى العلم
قالوا اذا لم يعرف الموجب كلف يعرف الواجب ولنا كلف في معرفه
وجوبه ما يقرر في عقلمن وكهذا ان يعلم الواجب وان لم يعلم الموجب
ويجب ان لا يحجب ليس باكثر من العلم والداله وقد حصل قالوا
اذا كان شايء لا يقع الا في مكان عليه كالصوم وعيترها الا ان
تربها تغلي وبامر بها وان طبعه بعلمها وسفر بها وعقده
باب التواضع كنه للمعرفه ولو جاز خلاف هذا الحار ان تكلف
الصوم والمحمون ولنا كنه ان يصير الشئ واجبا على العلف وان لم يعلم

المكلف ولهذا يعلم الحار له وجوب رد الوديعه وانما لا يقع ان
يعلم واجبا الا من يعرف معرفه وجوبه فيسقط بغير ذلك قوله يجب
ان يعرف الزاويه وبامره واجبا ذلك في التبعيات ثم الواجبات
تقسم قسمين ما وجه وجوبه كونه عبادا وطاعا وقريبه فلا يقع
العاقل محسنا الامع العلم بالادب على ان يعرفه بفعله وسبق
اليه ونطوعه والثاني ما وجه وجوبه معلوم للعاقل وان لم يعرف
ربه فما الذي يمنع من ان يوديه على الوجه الذي يجب وان لم يعرف
العباده والادب والطاعه حتما في رد الوديعه واما الثواب
فلا يمتنع بطلبه لان المبطيل بطلبه ولا يتحقق واما ان يكون
الفعل واجبا واقعا على الوجه الذي يجب وانما لم يكره ذلك
والمحمون لانه لا طريق لهما الى معرفه ما كلفا واخصت في الوضوب الحار
وكثيرا ما يكره انه ثبت في العقل انه لا يور على من لا يعرف وانما توجه الوجه
على العارف وجوبا ما سبق ان العاقل يعلم وجوبه ولم يعرف معرفه ويعرف
استحقاق الذم ان لم يعلمه فله معرفه فله للمخز من كل فتح فيما لم يعرفه ذلك
اذا امره على وادبه لان امره يعرف وجوبه لمصون العلم الوجوبه
لالمكان الامر الا ان يرى ان رد الوديعه انما يعلم وجوبها اذا علمها وادبه
نفسه عمره من حيث لو علم كل سبب العلم وجوبه وقالوا لو كان الطريق محسنا
مودما الى الحق لو يجب ان يعرف المبطيل وجوبه وصحة وان لم يعلمه والا
كان معدورا ولو عرف ذلك لوحت في كل المعاملات يعرفون وان
لا يحروه مع كنههم ولنا المعروف وجوب الطريق اذا رد على تلبه

التشبه والخاطر عما قد حصل من علمه فيكون يعمده سينتد الى علم
سامل تامه في العقل واحدا في هذه العلم منهم من قال بذكر سامل
لعلم وحده عن العلم لان كل نظريه في نفسه معتزله فواجب
ومنه من قال بل بذكر سامل وهو ان يفتيه في باب الدين على امر
الربنا لانه اعلم بمروره والادان بنهجه الخاطر على ذلك قالوا ليس
الحق القوي بطور من ولا علمون فلا لا يتطرون على الوجه الذي يودي
الى العلم لا من منهم من يسمي الى اعتقاد بطور لهوسه ولطعن في قول
في الفقه ومقتضى من الفقه مذهبنا ومقاله لا فارقها ومنهم من عزم له شمه
فقد عزم الرجل الحق ومنهم من ذهب به لحبه الرئاسة عن طلب الحق قالوا
لا بد من العلم اعقاد عالم مقدم معرفته بان علم اقدام على ما لا يامنه
فقد لا وادرك في فلنا علمه ان النظر ان ادى الى اعتقاد لم يوجد
الى معرفه يقوم مقام علمه بانه علم على سبيل الفصل لمش الفصل
مصدق ولا يصح فيه الا الجمله قالوا الجهل انما يدرك بالنظر وانما عجب الله
لكنون محاسب الصبر فاذا كان الناظر اذ ان يكون شاكا فصار
لا يخفى بما حكمه حكم الجهل فلنا الشك عند صدق معرفه حسن لا
محاله والجهل افتح على كل حال فان احد لا متر من الاختلاف فيل
يكنه يفتح الجهل منه ولا سبيل له الى ان يعلمه جهلا فحوا بان
نقدم عليه مع خبر حوته جهلا ومع زوال البقه وسكون النفس وغير
منه مع ان يحس معارفه الجهل وان لم يعلمه جهلا اذا علم له صفه
امري يقوم عنده مقام حوته جهلا في وجوب نتيجه قالوا قد يكون

المر على مذهب سبيل يمتد به وليس له انده ويجادل غيره ثم يتركه وسبق
الى صده ولفق مع البقه بالنظر والخال هذه قلت التمثل بالمره بالنظر
بدلالة الفقه ولا امانه لعدم الفناجوه كذا لك الاستقال لا يدل على ذلك
وانما سعي ان سطر وما به سطر يحج لنا اعتقادهم فاستد فاذ
بمن عسكنا الصبح ووجبه الا فامده وهو سكون النفس واذا المرست
لنا سعال وهو فقد ذلك مع سلامة الحال ومن سبق عن امر فليصبر من
من يامل بوجوب سكون النفس ومن يعجز على التامل فكمثل في الحالين اني
معتنه فقد جعل هذا السائل بعض من المعجز من بداله على بطلان
النظر وذلك في نهايه التقوط قالوا ان شئت انتم في سبيل
مع ما سمع من المش فبه الصل فلنا لا يودي بغيره الى ان النظر في الاماره
شرايطها لان الاعتقاد ان لا يفعل ابدأ وانما المره ان سطر في
بالطرق التي سناها فان قام به كان محقا وان راع عنه فقبل نفسه
اني قالوا الواجب النظر العلم يتبع من الناظر ان يتركه بالجهل والشك
قلت ما تولد عن النظر اولى بالوجود من المسمى من ياتي حال بطور
لا يصح ان سدي الجهل فاما اذا حصل العلم فلا يجوز ان بعد عنه الا
لشبهه تدخل عليه معقد في سكون نفسه انه ليس بشك كذا عند
بعد وختار الجهل المقصود به فكون من قبل نفسه اني فاما الولد
الطه العلم لم يخلف احوال الناظر من كما لا يخلف احوال الصابر وقد
علمنا انه خلف حال الذي البلد وخلف حال ما يدور من الهه العجب
حل فلنا الغلب كاله في المطر والمعرفه ولا مسع في الا ان خلف

موزان يكون عليه الذي خلاف الماد حثان اللسان الى السلام ثم
احد الشافعي قد افوق الاخر في السلام وان افق الخلاف كذلك
هذا قالوا قد علمنا ان المعروف في النظر وهو موزن القوى الجاهل من العلم
والنظر مدبر في كماله والسيدي قد صيب فكيف الفقه ما يقولون قلنا
لو جعل حجة من موزن الامانة للعلم ولا يكونه مسددا مائة المحمل وانما من العلم
من المحمل يشكوك في الفقه الذي يعجز عن حط المبرور واصاب المستدرك
قالوا اخذ المرفوع في المحرم من طلب الحق واليقين الي العلم والنظر
فكيف يكونه في النظر قلنا نظرن اصحاب الحق ليس سنده الحزم
لشركه ان سطر في الدليل على الشرط المحصور ومنه اجماله لا بد ان
سند راجع الى حقيقة نظرن فاذا راع من فلفه انى قالوا لو كان
النظر صحيحا لو حبان لا سعل المذهب الحق باللطيف فلا سعلو حدث
الاعتناء بما يدق حاشا لظهوره والحق قلنا لا سعلو الحق الا بالحق والامانة
عند اعتراض شبهه ولهذا قلنا ان حدث الاجتام سعلو سعيه
جاء الحسم قالوا اذا كان ما يدرك لا سعلو الفقه به فوار الخطا مما يدرك
على الاول قلنا الفقه يرجع بها الى العلم لا الى الادراك فاذا حصل
صحة الفقه واذا لم يحصل الادراك قائم لم يحصل فكذلك نقول
ما يودي اليه النظر قالوا وزد السمع مما دل على ذلك فحقق اليوم
احتملت لكم دينكم بان انه انما بالنظر وما لعقل والكلهم في
هذا الباب يشكروا وقد طبع ابو عثمان الجاحظ العاية في نصرة
في كتاب الفقه واورد ما لا مزيد عليه ونقضة البر على ما ظهر من بطلان

قوله وهذه المتكلم من علم الاقول وما سها عليه تام في هذا المقام
مسئله اول ما يجب نظره هو وجوده في الخارج ام عند الحق في
الذي ذكره ابو هاشم في مواضع ولما اول على قوله وهو في القام ان سطر
في اثبات الاعتراض اما عند الحق على ما سطر الاعتراض يدل على حدود الحسم
ولا يحلوه شيئا منها وفي الاعتراض ما يعلم حمله من غير نظر ولا بد من غيره
فلا يحتاج في اثباته الى دليل فاما عند الحق فها يتم والقام فتمت فلو الحسم في
الاعتراض الا ان كان وهو الذي يدل على حجه وفي الحسم وهو غير موزن ولا يعلم
بدليل فوجب ان سطر اوله في اثباته يعلم ان الحسم يخص الحجة مع حراز
ان الحسم لا من معنى ثم سطر في حدوده فطعمه فوار لا يعلم عليه من مظهر
ان الحسم لا من معنى ثم سطر في ان حكم الحسم حكمه في الحدود ثم في الحد
على النزاع حشا سطر في جميع الناي فان قلنا فالعوارض ففهم
على هذه الدقايق قلنا ما من عامي الا يمكنه ان سطر فيها ويعلم ذلك حمله حتى يظهر
في معاملته او معاكه الا ترى ان عاميا لو اشتري كوزا من سطر
غيره كوزا اخر في ذلك الحال وقال المايح احد هادهم بوليا اخر بذرهم
لا يعلو المبري بل يقول هما من ب واحد والعدد واحد والوقت واحد
والصفة واحدة فالقسط لا بد ان يكونه الامر ما وقد ذكرنا في
ان جميع ما سعلت بالحاج بعرفها العامة الا ترى ان اسما من افعال
المايح بعرفه ومقول المنزى لم يقول في اسطر بسم الله واسم
درهمين فهذا طالع والباقي ان عن البرحه واذا قال المنزى مثل
هذا عند لان وحدها من منه ونقول المايح لان هذا الحود منه ففاس على اصله

والاخر فرق واستبرح الخراج الامراء وانما استنبه الامر ان العوام
استعدوا الامر اخبر حقيقوا في ذلك الا ترى انهم يعرفون صانعهم
من الدنيا بما لا ينقص عن تاييد الحق بل عليه ان لا يشبهه انما يتكلم
بذلك وان لم تكن معروفة ما كلف مستله واختلف مثاقنا فمن
كامل عقله كلف عليه النظر وما الذي يجب عليه فقال جماعة من المعتزلة
منهم لا يستغنى. وحق فز من حرد انما يجب عليه بعملة ان له صانعاً
وان لم يسلعه رسول ولا سمع الا اخبار ولا خطر بآله شئ من بعد ذلك ان خطر
بآله شئ من تاييد التوحيد والعقل حمله الجسم والمردود والحر
ليعلم ان بطريقه وعلم الحق وكذلك كلما خطر بآله مستله
لزمه النظر فيها ومعرفة الحق الامتلاء الوعيد فان عليه ان يكون لا يقطع وقال
ابو الهذيل يجب على المتكلم ان يعترف جميع ذلك بالاسباب غير خافط وهو
يعترف ان بصف المعرفة بالنظر ويقول عند العلم بالادلة بعد المعار وويل
جمع فز من مستر مثل قول الاول لله غير انه يقول في الوعيد انما
ان يعلم ان لو عرفت عرفت عقاباً دائماً وكان زعم ان الوعيد يعلم بالعقل
وقال بشر بن المعتمر يجب على المتكلم معرفة جميع المتأيد من غير خافط
بما رآه ابو الهذيل غير انه قال جمع ذلك بحصول النظر والاستدلال
فما لبث ابو الهذيل في هذا الوجه وقال صرا وشر المرستى وجماعه من المعتزلة
والمعتزلة لا يجيب عليه الحق بعقله حتى يات به رسول الله وسهله والى
من ذلك ذهب الذين افضيه عن انهم قالوا لا بد من رسول امام والذي
ذهب اليه شيخنا وناو من بعدهما انه لا بد من خافط خطر بآله ما غاف عنه

سرك النظر بالله البطر عن ذلك الا ان يحصل ما يقوم مقام الخافط
وهو ان يدعو الواحد بما وكفه بالكلية لانه ابلغ من الخافط وقد
بدى من قبل نفسه في نفسه وفي شأنا له انما يعلم بما يعرف
عقله من استحقاق الدم والمخرج على القبح وخاف عند ذلك فانه يعي عن
الخافط ففهمه الوهم بالله من واجبه انما عند عدم الرسول الطلاق
ينفع في مواضع اولها ان المتكلم قد يذمه بعقله استبان ان لم يات به رسول
وقد يباهد او يباين لو لم يصح لما صح معرفته التبعيات لانه ما يعرفه
لا يصح قوله وما العقل يعلم انما رسول وما لم يعلم انما عقل لا يفعل القبح وما
مكنه معرفة المعجز فلا بد ان يعلم القابض وصفاته والنبوة خاتمة ان يعلم
بقوله وثانها ان لا يجيب المعرفة دونه بل يجب على من يستحق
ما يقوله ابو الهذيل ونحو ذلك السلام في الملهة وثالثها انما
منه من خافط او غيره خلاف ما يقوله ابو الهذيل لان وجوب النظر يتقاسم
بالكوف والعلم بالكوف ضرورة فان حصل علم به التكليف والاعلان
حصل الكوف من تلقاء او من غيره فهو متراويع عليه ان يضمن
للمحرر الذي يخافه وراعيها ان جميع المتأيد فيه متواويع معنى للفرق من
مسألة ومثاله اذا ثبات القابض وصفاته سؤل فان احتاج في امرها
الى مسه كذلك الاخر وان لم يخف له اوله كذلك الاخر وخامسها
ان الذي يحصل له الكوف على بلته اوجه اولها ما يسميه بقوله
نفسه وثانها ان ما يدعو داع اليه وما يثبته ان يلقى الدام
سحابة المرحاض ان له صانعاً ان عناه عاقبه فحينئذ يحصل

معاينة وحبس الطير وكذا ان كان المقصود هو النسب والمخوف في ذلك
 محتمل لكل واحد من هذه المقامات وقام بعضها مقام بعض
 مسئلة واختلفت شيوخنا ان سمع من قبل نفسه فقال ان على
 كنه ذلك بوجه قال الثاني وكان ابو هاشم مزمع بقول لا بد من خاطر ومعه يقول
 يقول له على ووجه ذلك ان الله من قبل نفسه بالامارات التي غاف
 عنها ما قرب عن الحاطر والداعي سمع على امار الحور فاذا النسب
 من قبل نفسه بالامارات غاف استغنى عنهما وابو هاشم يحكي بان
 المير لا يتردد ان يراه من نفسه ولهذا ما يكثر الناس في التقليد بقية بغيره
 وايضا ما يقنع به اذا لم يكن حاطر ودواعي جميع الله لا يكون حجة فلنا
 ان يثبت في نفسه نفسه الخوف يكفي وتوحي في المظنون المعلوم
 وتوحي في ما كان رحمه غيره وما كان رحمه نفسه مسئلة
 الحاطر كذا ثم عند لي هاشم وهو قول الثاني واختلف قول الثالث في ذكر
 في بعض المصنفين انه ليس كلاما وذكر في كتاب الحاطر على الرويد
 انه اعتقاد وليس في كلامه ما يدرك على انه طير وكذا بعد الفتح
 انه كلام ووجه ذلك ان الله على الوجه الذي يقول لا يقع الكلام
 ولا يترك في مقامه دعا الداعي وان الله مما سئلوا بالكلية كالسنة
 مما سئلوا بموت الدنيا وهو لا يقع على هذا الكلام ولا لو كان
 اجابا بالوطن الوحي ان يكون مفعلا في كل احد الا بقية على فعل الاعتقاد
 والظن في قلبه غيره فكان يجب ان يكون ضرورا وكان يجب ان يخرج الاعتقاد
 من ان يكون غير علم وسئل بذلك في حادثة قاطعة على ما ينبغي عليه

القصة
 الحاطر
 الحاطر
 الحاطر

ولو جب ان لا يحسن بغير الطير من معتز فمما عليه على ان يكون
 يكون قد عرفت الله على وعرف الثواب والعتاب وذلك على
 الحليف والظن غيره اعتقاد وهذه الطير بقية حجة في حجة الرويد
 فاما قول لي على ان الظن يحتاج للاعتقاد وهو قول الثاني والظاهر ان
 اعتقاده كان يجب ان يكون حاله الظن ومعارضة ما يكتسب من
 الظنون كحال المظن والمعلوم من حال المتكلم في شأبه طير في الله
 ويعرف ان الظن يحتاج الى اماره اذا كان معتقدا ولو لم يكن في الحور
 طما قوما مع فقد امارته وهذا هو الذي ان يكون الحليف في الحور
 في طمعه وبطلان ذلك من ان الحاطر كذا لا يمكن ان يكون كلاما
 لحرف المتكلم في كلامه لان الكلام اذا خرج صاير طير في حديثه في
 فمعناه فيهم والعرض به محتمل وان لم يفسد الشياخ مع غيره وبين
 كوسواس الشيطان وانما قال على هذا يجب ان يكون البعد من شئ
 محتملا لئلا يجد لانه محوران تعرف عند دعا الداعي وكثيرا من الحاطر
 من قبل بعض المسلمين وبعد فلو سلمنا ان جميعه حاطر من حجة على
 هو كونه محكما له من الداعي فساد وانما الممتنع ان يكون حور على كلام
 لهم على الحد الذي كلم موسى وشاير انبياء به وكذا في قول الذي
 انه يقال ان الشيطان يعلم الناس قالوا الا صم اذا لم يعرف العظيم
 كيف يرد عليه الحاطر قلنا عنه حوران احدهما قال ابو هاشم قال
 الا صم على ضرب منهم من لا يكون ذلك الحاطر والله بشرط ان يظلمه
 وسئل فيهم من يكون شرطاً فلا يترك منهم من لا يقع طاهر الكلام

لا يكون معارضاً وهو اختار فاقه الفناء وجه قول علي ان لا يرد
 دعاء الي المطر ليرد الخوف والثاني دعاء الي رهاها وترك المطر
 والمقام علي الحيرة فلا يبرأ له وهذا الحق يدع الي سب صرفه وحاطرة
 بسببه علي الحق وحاطرة منعه فانه ما اخذ بالاول دون الثاني لذلك
 هذا وجه قول له فاشم وهو الصحيح ان الحاطرة الاول من وجه
 الخوف والحاطرة الثاني ليس مكان وحده كعبه فلم يكر معارضا
 اذا ساء له اذ ساء له الحاطرة فانه ان لم يعرف ربه وولاه وعقابه كان
 الى ايهما لم يعارضه اقرب وترك الطاعان وذلك مفترى في العقول
 والحاطرة الثاني لا يمكن ان يبرأ من وجه الخوف في المطر فصار ما ذكره
 بوجه الاختار منه اصلاً مستله لا خلاف ان الحاطرة لا بد ان
 تسببه علي ما سطر فيه او او ثانياً وقال ابو هاشم لا يجب والصحيح
 ما حكاه عن القاضي ان ان عرف ذلك الرتب والادله فلا يجب
 ان يسببه الحاطرة وان لم يعلم لا بد ان يسببه فان المعلوم ان يعرف
 الادله قد ثبتت فيه الرتب وطوره دليلاً ومنه ما استنبه
 الا ترى ان كل عاقل يعلم ان المطر الطيب لا يودي الي معرفته
 الصانع وقد شبه لك ذلك الجسم على القانع فوجب ان يعتبر
 ما ذكره وقد مضت هذه المسئلة واختلفوا ان يسببه على الادله
 حيا لا بعد جال او في حاله واخبر مكانه ابو علي بحديث علي الامين
 ويعتدل بان المقصود بمقتضى الوجهين فانه قد روي عنهما
 وكان سماعاً الوعد بقوله ان يسببه علي ذلك المعنى في

علم الحاطرة على وجهه على ما سطر في وجهه

جاله والخبر كانه لو لم يسببه الوعد انه لم يطق ذلك مثله واذا احتضر به
 مستلماً الوعد فانه يجوز ولا يقطع خلاف ما قاله علي بن مسير في العقل
 لا يوجب القطع على الوعد لان للوعد شحنة وتعليق فعل وله ان يفعل
 عند ما اراد ما يعلم القطع منه فاعند علي بن مسير يعلم الوعد عقلاً
 ولا يجوز العفو عنه فقول يجب ان يقطع مستله قال امتحاننا كذا في
 وجوب المطر حاطرة خوف من تركه وهو قول شريز المعمر ومذهب من
 قال لا بد من حاطرة حرها ما متر بالافرام والاخر بالكف ليصح الاختار وهو قول
 ابراهيم وعنده شريز يجب من غير حاطرة ما وجب الحاطرة وقد سنا ان لا بد منه
 او ما تقوم مقامه فاما القول بالحاطرة فمن قال ذلك اختلفوا منه من قال
 كذا فما عاقل يتعالي ومذهب من قال حاطرة المتخصص من المشيئة والدليل
 على فتا به ذلك ان المقصود ان يحصل الخوف من ترك المطر وهذا يتم
 بالحاطرة الواحد فلا معنى لاشتراط حاطرة اخرى وان الحاطرة الذي يصدق
 المطر قد سنا انه لا يعارض الحاطرة الاول فوجوه وعنده من رله وانما
 يجوز ان يكون من قتل الله لا يبرأ عقبيه فاما ان يكون من نفسه
 او من قتل الشيطان فان قتل فاقولون لو لم يحصل حاطرة ولا هالك
 داع ولا منه من قتل نفسه اختلفوا لا يخبرنا على ما قاله القاضي الوجهين
 احدهما ان ما هو شرط المكلف لا يلزم المتكلف فخصيله ليلزمه كما
 لا يلزمه لمقتضى النصاب للزيم الزكاة والحج كذلك لا يلزمه
 الخوف ليلزمه المطر والثاني ان يسببه لنفسه على الشيطان
 يكون مداع اليه فاذا لم يدع فلا يسببه والى ذلك اختلفوا

باب في النظر في ما هو من حصيل الاعتقاد عقيد النظر
بالممدلول على وجه سبيل النفس اليه على طريقه واجبة قال ابو علي انما
يلزم هذه الاستدلال بمقتضى وان الاستدلال المحقق وجه قولنا هاشم
ان عند سكونه في علم انه طريق للمعرفة كذا في هذا وابو علي
يقول المقلد قد يكون سبيل النفس وان لم يكن ما يعتقد علماء وانما
يعلم انه علمه بالسبيل والاعتقاد مسئلة قال ابو علي لا يخفى من تعلم
ان كنت من كلفه النظر حتى يعرفه او يصع معرفة واذا عرفه
لا يجب ان يسميه حتى يعرف عدله والسوايق في العاقل فغيره ان اقل ما يكلف
العبد هذا القدر ولا يجوز ان يفتقر منه وان جاز ان يرا دفينان ذلك
لا يحصل الا في عتق من وقتا فيجب نفسه حتى ينظر ويعلم او يصع
الشرط ان لا يكون العلم شرط ان لا يكون العلم انما ان يراه من علم
بيننا من مذهبه وقال ابو هاشم اقل ما يكلف ان يعرف ربه وانه لا يفعل
الفتح وانه كلفه يعرفنا للثواب وان عليه في فعل الفتح عقابا فهذا
القدر لا بد ان يكتفي به حتى ينظره او يصع ان وجه وجود ذلك
يكونه لطفا وهذا القدر يحصل لطفا وقد سنا هذه المسئلة وما قاله
العاقل ان لا بد ان يبقى بعد المعرفة مقدار ما لمزجه بعض الافعال لان
اللفظ لا بد ان يقدم الفعل بوقت وسنا الوجه لا على ان العلم بالعلم
علم يعرفه مسئلة وجه وجوب النظر عند لي على كون
المعارف لطفا ولولم يوحى كان ما بقا للظن وعند لي على وجه
اجبهما ان تزجه فيج والثاني لعرف المصمم وسكره وقد سنا هذه المسئلة

باب الاعتقادات من اختلافها فيما لو لم يوحى المعارف في العلم
كان ما بقا للظن وقال ابو علي كان سبيل الجدل اما ابو هاشم فيقول
وجه وجوب كونه لطفا فاذا لم يوحى كان ما بقا له وابو علي يقول
اذا لم يوحى المعرفة فقد اناح الجهل الله لا يكون عليه منه مستز
مسئلة اختلفوا اذا كان الناظر معتقدا لما طرأ فقال ابو علي
ان ينظر اذا كان معتقدا او محض او شكك وذكر ابو هاشم
انه يجب كونه شاكيا ليصح النظر وذكر في بعض المقامات على من يريد ان
انه يصح ان يكون ناظرا وهو جاهل اذا كان جهله ضعيفا ولا يكون
عن شبهة وقال في القضاة لا بد ان يكون محمدا او هو الصحيح على يد
له هاشم لا يمنع القطع على الصحيح ان ينظر ولا بد ان يكون محمدا ولا يمنع
النظر ان يعلم انه يورثه الى مذهب ارضه ولذلك ان يكون محمدا وكان علم
اذا كان مختارا فيما يصح ان يعمل النظر مع الصحيح ان يعمل مع الجهل
مسئلة العلم بالممدلول يمنع من النظر في الدليل عند هاشم ولا
يمنع عند لي على اما ابو هاشم فيقول علمه به يمنع من النظر فيه ولو
ذلك فيصح ان ينظر في المشاهدات وعبر الاخبار وكما قلنا في الفتح بل ان العلم
به يمنع من النظر اما ابو علي يقول انه اذا انظر في الدليل وعلم بالممدلول
ولا يصح نظره في العلم لان العلم قاطع ولكن ينظر فيه محاجة له ولا
علماء قال وهذا حين ينظر دليل وعلم مدلوله ثم ينظر في دليل آخر
فانه يصح كذلك هذا قلنا اذا انظر في دليل آخر لا يطلب العلم
بالممدلول وانما يطلب العلم بهذا الدليل هو الصحيح وطريق المعرفة

أمّا مستلزمه عند أي القدر صحة الظن وأنه بولده العلم يعلم
 بدليل وهذا حسن الظن إذا أدى إلى منفعة وعزى عن وجوب العلم
 بعلم ضروريه في الجملة مع العلم المعين بعلم بدليل الثاني في كل نظر خاف
 من تركه ضرراً عظيماً على نفسه فإنه يعلم حسنة ووجوب ضروريه وعجز
 كل عامل من نفسه وأما توليد العلم فهو إذا مضى إلى شكر المفسر كان
 علماً فأن كل نظر هل هو من هذا العلم فلا بد من استدلال
 بالإدانات والكراهات **مسئله**

قال أبو علي ليس بمرتبة مرتبة على حاله في بعض الأحوال فاحتمل قول
 له هاشم فالذي يقرر عملية مذهبه أن المرتبة تكون مرتبة على حاله
 في بعض الأحوال حاله الكلام يفتح في ثلثة مواضع أن يثبت المرتبة
 كونه مرتبة أصفه ومرتبة زائدة على كونه جابهاً قادراً والثاني أن
 يثبت المرتبة مرجع إلى الجملة والثالث تبع الكلام في العار أنه يعزى
 عن يلك الصفه الحال أو غيرهما فأما الأول فلا خلاف فيه بين شيوخنا
 والعلم به ضروري لأن كل من يرجع إلى نفسه عند كونه مرتبة أو كارتها
 فهو في الوصح والحلا مرتبة على كونه عالماً وعلى غيرهما كونه نفسه
 وأما الثاني أن تلك المرتبة ترجع إلى الجملة وجوه منها أنها لا يوجب أن
 يرتد التبع ويكرهه في وقت واحد وما ذكرنا ٧٧ إنما مفاد أن العلم
 ومثلاً أنها لو لم يوجب الجملة حالها لما امتنع وجود الإرادة والقدرة
 في حيز من قلبه كالسواد والسائر في فتاده دليل على صحة ما قلنا
 وأنه غير له كونه عالماً قادراً حياً ومنها أن كونه مرتبة

فأنه في مقامه فان العلم بمرتبة حراً لا زاده والإرادة المرتبة لا يوجب
 والفعل يفتح من محال في المراتب صفته **مسئله** في حيزها قول
 في متحد الفعل ونظامها ومنها أنا عند كوننا مرتبة من العلم والمرتبة
 إلى حيزها فيكون له الاعتقاد فاما الثالث فقد سئل أن العلم بمرتبة
 بهذه المرتبة الرجوع إلى الجملة الحال ولذلك أحساره أبو هاشم وسئل مشاعنا
 أشاروا إلى ذلك إنما خالفوا في العار من مسئلة أحلقوا في حد المرتبة فظهر
 القاضي في شرح الجامع وغيره أن المرتبة من هو على حال الظن عليها تقع
 أفعالها على جهات نحو الحسن والقبح والخير والامر وهو قول جامع مشاعنا
 وعلى التبع الترتيب عند في حدوده هو ما يجب على الغير القادر على العلم إلى
 الفعل إذا كان مكتسباً واعبر من عليه بأن الحد يجب للمامنه والإعلام
 والذي قاله زعمنا شكك وذكر أبو توفيق وأبو القاسم السبكي أن المرتبة
 ما لحده المرتبة من نفسه ومن العرفه من العلم إذا اراده وسنة إذا لم يرد
 وذكر السبكي في نقد الحدود أن السؤال إذا وقع على معنى المرتبة الواجب
 أن يرد السائل إلى نفسه وما عرفت من حاله وذكر بعضهم أن المرتبة هو الذي
 له إرادته وتعالى أبو القاسم المرتبة من فعل الإرادة وكان أبو هاشم يقول
 أو حقيقة المرتبة وجود الإرادة التي لحصره والذي قاله لا يوجب كما لا يفتح
 أن يقال حقيقة العلم وجود العلم إذا ظهرت فيهما واحد لا به كما
 يعلم نفسه معقوله يعلم نفسه مرتبة وإن لم يعلم الاعتقاد والإرادة
 فلا عزان يعلم اختصاصه به وما قاله أبو القاسم لا يوجب شيئاً
 بعد مسئلة ويصح أن يرتد الواحد من العلم غيره وقال أبو القاسم لا يجوز أن

يكون شيئاً ان الواحد منا لم يرد نفسه اذ اراده فعل غيره كما ارادته
 الفعل ولا معنى بغيره كما لا يفضل بينهما كما ان العلم بفعل غيره وفعل نفسه
 ولا يفتل بين العلمين ولو جازو الحال هذه ان يقال لا يرد فعل غيره والو القسم
 نقول هي معنى والى معنى على من حسن الاموال وعند لى هاستم حسن برائته
 ستوى الا اراده ونادى ايضا على مذهب له وهو ان عنده الا اراده
 بوجوب المترادف على سائر الامور ان يكون شيئاً للفعل الغير وهذا اقل
 فاستدوا الارادة ليست بسبب ولا موجهه ولذلك لا يفتح ان يردوا بفعل
 وما يدل عليه انه يفتح ان يامر بفعل غيره ولما مترادفهما الا اراده فكما
 يفتح ان يامر بفتح ان يرد وشماع ان يفتح ان يرد مستلزم
 المترادف من حصر حاله وهو كونه عالماً وقادراً او قالوا الله والو القسم
 المترادف من فعل الارادة لساننا العلم كوننا مترادف من مترادفه وقد نعلم كوننا
 مترادف من مترادفه ولو كانت المترادف من فعل الارادة لكان لا يطرأ الا
 ليطرأ الا اننا نعلمنا الارادة او غيرنا فعملها كاعلى حملها وتفصيل
 ولان العلم بان الفاعل فاعل للنسبة كالفرج على اسات ذلك النسبة على حمل
 او مصطلح ولا يلزم العلم بان الفاعل فاعل للنسبة على اسات تلك النسبة على حمل
 نعلم المترادف مترادف مع الجهل بالارادة ولان الارادة اذا وجدت
 في لساننا او حبت كوننا مترادف من لساننا عليه في الحسنى الا ان يرجع الى
 الفاعل معنى وجد هذا الحسنى في لساننا من فعل غيرنا وجب ان يوجب
 كون مترادفاً كما نقول في العلوم ولان لو كان المترادف من فعل الارادة
 لفتح ان يعل في حيز من قلبه الارادة وفي حيز الشراعه كالحركة والمستكون

وكوهما والنا عينان للمترادف يكون مترادفاً حالاً ولا يفتل لعل يكون مترادفاً
 ففتل وقد ادى هذا المذهب الفاسد بما الفاسد من حيث قال لا يفتح
 القدم سبحانه بالاعتراف على ان خلق فنيا الارادة وعندنا يفتح ولو فعل كان
 احدنا لم يرد شيئاً لخلق فنيا علماً ولا يفتل على قاده على اجناس القدم
 وفي ذلك الارادة ولا يفتل عندنا انه مترادف من مترادفه لانه على ما تقدم
 قاده او يرد على خلق الارادة لانه على قاده على خلق فنيا على سائر المترادف
 مترادف معنى ستماراده خلافاً للفناء الاعراض والسطام لان هذه الحالة
 وهي كون مترادف احد على الحيز حوازان ان يفتح فانه كمت مترادف الشئ مع
 حوازان لا يرد به واحواله كما كان فلا بد من ان يكون مترادف المترادف
 وطلعت سائر الوجوه او خود معنى على ما تقدم في اثبات الاعراض مترادف
 قال وكوز تقدم الارادة وكونه مترادف وجود المترادف ولا يفتح من فعله
 غيره وكوز ان يفارق في وجهين احدهما ان يوترق المترادف والثناء ان يكون
 الداعي الى الارادة والمترادف واحداً ففى هذه من الموضوعين على ان يفارق
 عداهما كذا ان يفارق وكوز ان يقدم وعند لى السهم كوز ان يقدم ولا يفتح
 ان يفارق لسان حوازان المقارعة ان الفعل انما يقع على وجه دون وجه
 بالارادة ففازت الارادة كالجبهة لوقوعه على وجه فوجب ان يفارقه
 كما ان ما يوترق في حيزه ونسبة بحيث يفارقه ولان الداعي الى اجابة
 الشئ داعي الى ارادته فمما يوجب للمترادف فوجب ان يفارق ولان الراجح
 من احد يفت مترادفه في حال الفعل كما احد هامل الفعل واجمع
 ابو القاسم بان الارادة معلق بحدوث الفعل مقدمه كالقدرة فلا يفتح

يحتاج اليها المخرج الفعل من عدم الي الوجود ويوجده تدعي عن القدر
 واحسن ما في السبب للفعل ومن في السبب ان مقدم السبب فلما
 هذا السبب اصلين فاستبدن احدهما انه سبب للاخر ان السبب
 مقدم وعندها السبب في ذلك سبب والمستفاد من ذلك واما المقدم فظاهر
 لان احدهما مقدم فلهذا لا يرد المزاد كما احدهما معقده فان قيل
 ذلك مخفي وشبهه والازاده ما فانه لا يرد قلب الواحد ما لا يقتضيه
 حاله اذ اذا دلل في الجبال ولما كانت تعمال ولو حاز فيها تقدم ان يقال على كل حال
 في المعانيف وبعث فان التفتي من حشر الاقوال على ما سنده مستك
 الازاده والشره لو وجد في حشر من القلب صحيح وضاد اعلى الجمل
 وعند محمد بن عمر الصوري لا يرد ان يوجب الا في جز واحد لانا ان كل جز
 من القلب محتمل لهما والعدم سمي فادرت على حلول لاداره والواحد ما
 يغيرت على معلما فصح وجودها في حشر وما اوحى الى حيا ايضا اعلى
 المحي كالعلم والحكم واحسن ما فيهما لو وجد احدهما لما مضى
 فلهذا هما سضاء ان على المحي اعلى المجل **مسألة** الازاده لا توجب
 المزاد ولا تولده وقال ابو الهذيل والاسماني والبرهمي ومعمرو بن حنبل
 بن حشر وعنه الصوري انما توجب المزاد وقال ابو القاسم انما توجب
 ولا تولده وكل متولد موجب وليست كل موجبة متولدة **مسألة** لا يقع
 في تلكه مواضع احدها ان الازاده لا تقع متولده والثاني ان الازاده
 لا تولد والثالث انما لا يوجب حلا فالمراد حشرنا اما الفل لاول
 والسادس عليه الله لا معنى لثارة اليه فيقال انه تولد الازاده

واذا لم يضر تب تولدها لا يرد ان يقال انها متولدة ولا تولد اليها
 مولدها لكان هو الداعي لان الداعي قد يكون من فعل الله وتولده نداء
 فتمت ولا تدعى بفعل فينا الفل الى الاعراب الفل وان الازاده ما بعد
 للمزاد ولو ولد الازاده اوله المزاد ولا ان الداعي قد يكون مجموع السبب
 والاشياء العتيقة والتولد واحد اذ انما الفصل الثاني في الجمل الذي
 على ان الازاده لا تولد المزاد انما يوجب ان يوجب الازاده والوجوب المزاد
 لانها لو كانت تولد المزاد لكانت السبب بفعل الغير ولا مانع من انها لا توجب
 ولو كانت مولدة لكانت موجبة واما العقل الثالث فالسادس على انها
 لا توجب المزاد انها لا تلحق اما ان يوجب طاعة الظاهر والحق السبب
 وتطلب لاول لان من حق العلة ان تحقق بالمعلل على وجه الاستاوبه غير فيه
 ولا يكون كذلك الا والمعلل موجود محقق بها اما بالاول فيه او بالثاني
 في بعضه او بوجوده لا في محل وذلك مستحيل في الازاده مع المزاد لان
 المزاد ان يكون مفصلا عن المزاد والازاده فلا يوجب كونها علة وان الازاده
 المحر لو كانت علة لادراي ان يكون علة في الموجود والمعدوم لانها
 اي حرف فارتبه فالحروف الاخر معدومه وان الازاده علة في غير
 محل المحر وهي كالمفصلة عنه والآخر ان يكون موجبة احاد السبب
 لان السبب اذا ولد الشيء في غير محله فمن شرطه ان يكون منه ومن المجل
 الذي تولد فيه مما شته له او مما شته لما شته بوضعه تارة المولود
 انها لا تولد الا مع هذا الشرط وانما لو كانت مولدة للمزاد لولدته
 من حيث كانت متعلقة به على هذا الحد وذلك يوجب كونها مولدة له

لا يرد ان الداعي قد يكون من فعل الله وتولده نداء
 لا يرد ان الداعي قد يكون من فعل الله وتولده نداء
 لا يرد ان الداعي قد يكون من فعل الله وتولده نداء

لا يرد ان الداعي قد يكون من فعل الله وتولده نداء

من محل العزم والمزاد في حواشي وان لم يكن مضافاً له والمزاد من فعل عزم
وان كان عاجزاً والمزاد وان كان عظيمًا لا يدرى عليه او محذوراً
واما لو دللت لكافة العبرة على المستتب فذكر على المستتب وان الزاد
على العزم والمزاد لخل الرجل وكان كمن يفتخر بالعلم فذكره على المنفى
او يكون ورواه بقول من لا يفيها ولا في العلم الماتر لعلها فان قيل الانسان
اذا اراد شيئاً وامانع كانه ان يحصل المزاد قلنا قد يحد ان لا يحصل
وفي الموضع الذي يحصل انما يحصل لان الداعي الى المزاد داعي الى الارادة
مستلزمه الارادة حتى تنفي عندنا ما اختلفوا فقال ابو علي المنفى من
حتى الاقوال وقال ابو هاشم بل هو من حتى مراد به ومجمله العلة وقالت الحاشية
الارادة التي لا توجد مرادها بمعنى اننا نأخذ بعيننا اذا اردنا الفعل بعيننا
ومن غير ما على الصفة الواجبة لا يغير عليها الحال فعلمنا ان ذلك كله ارادة
ولان التقى من حتى الاقوال وهو قولهم استكان الى كذا والارادة من
افعال العلوب فكيف يكون محذور حتى وقد قال الله تعالى يترددون لطيفين
نور البدر ما قواهم وباني الله الا ان يتم لونه فسمى ارادة ولم يوجد مرادهم
فان الكلام ان التقى من حتى الاقوال وهو احداهما انه عند حواره يوصف
بالمنفى وعند عدمه لا يوصف وان اهل اللغة عدوه من اقسام الكلام
وكان المنفى لا يحد بعينه جاءه بصورة ممتنية وابو هاشم يقول الحد من
بعينه فذكر وقد بينا المتلزم له لوفينا التقى معنى غير الكلام
فانما يتعلق بالمعروف والمعلوم وقال ابو القاسم لا يتعلق الا بالمعروف وهو
من حتى الارادة اذا وجد المزاد فهو ارادة واذا عدم كان منياً ولا

هذا هو الحق
في هذه المسئلة

سعلق بالموجود وناه على اصلين فاستدركهما ان المنفى ارادة والثاني ان
الارادة انما يتعلق بالموجود وكلما هاتفت وقد سنها مستلزم
قال ابو القاسم العزم حتى تنفي الارادة وعندنا ان ارادة اذا حصلت
فمن شرطها ان يكون فعله ففعلها ان يكون مقدر ان يكون مقدر
للمزاد ومنه ان يكون فعله ومفهوم ان يكون مقدرًا للزاد
لنقصه ومفهوم ان يكون المزاد مبتدأ فادخلت الارادة على هذه الجهة
سميت عزمًا والدليل عليه انه اذا حصل مزاد على هذه الشرايط صار عزمًا
ولو كان العزم صفة زائدة خارجة وجود الارادة بهذه الصفة ان عدم ذلك
المعنى ولا يكون عزمًا وتوجد عندها فكون عزمًا وهذا باطل ولا قال للعزم
يتعلق بالارادة لان العزم وجوده معلوم وهو ان يحتاج الى عبرة لوجوده
او يكون على صفة لا يتج عليها الا به فيكون حاشية الضمين وانما يتعلق السبب
بالمستتب او يتعلق العلة بالمعلول وكل ذلك لا يتج في الارادة والعزم فاعلم
ان العزم ما ذكرنا وعلى هذا اولنا المسألة ارادة مخصوصة وابو علي يقول لما يتعلق
العزم بهذه الشرايط كان حاشية حاشية له قال ابو هاشم يعني ارادة
الباقى اذا اعتقد الانسان انه لو حدث حال لا يحد حاله هو من هذا النظام
وقال قاضي القضاة لا يتعلق بالماضي وانما هو ارادة لا مزاد لها وجه ذلك
استحقاقه حدوده لخرجه من ان يكون الارادة به يتعلق واعتقاد الحال
في انه حدث حال لا يحد حاله لا يتعلق الارادة به بعد ان علم استحقاقه حدوده
نوضحه ان ارادة الباقي اذا علمه ما وثا حصل يتعلق الارادة به كذا ذلك
هذا واضح ابو هاشم بان من شرط يتعلق الارادة بالماضي ان يكون

حادثا كذا او في حكم الحادث وفي اعتقاد هذا انه محدث وعلة الازاده
له وفيما مضى جواب مسئلة الازاده لا سعلق بان لا يكون خلافا للحميم
لما في ذكره وهو منها ان الازاده لا سعلق الالها فيها فان لا تؤثر الا في
وجوب الحدوث او في وقوع الفعل على وجه فوجب ان لا سعلق بالثبوت
على هذا الوجه بوضوح انها لا تؤثر في الماضي والبل في القدم لم سعلق بها
وقد اعترض عليه بوجوه منها واستدل قاض الفضا به انه متى اعتقد محدثا
الشيء في الله به ومتى اعتقد استحقاقه حدوثا استحال ان يترده فلو ان الازاده
لا سعلق بالثبوت الاعلى وجه الحدوث او ماسعه لما وجب ان يستدل هذا الاعتقاد
واستدل سبحانه او على احوال ذلك لجاز من احده ان يترد ان لا يكون
غير ان يترد صده وكل من رجع الى نفسه بعد رعليه ذلك في ان ما
لحدوه هو الازاده صده وهذا فيها نوع اشكال واستدل المقاتل بان
الازاده لو تعدت في السلق بالثبوت على وجه الحدوث لم يترد محمدي تاييد
ما يبع بعلة بان لا يكون وكل ما هذا سبيله كمدان سعلق بالثبوت والقدم
كالاعتقاد والظن وذكر في نفس الجمع ان كل ما حاو في العلوق طريقه
واحده لم يقف على حده كالاعتقادات وكل ما سعلق بالثبوت على
طريقه واحده فقط لم يحاو بها كالفهم فاذا علمنا استحقاقه تعلق الازاده
بالاساء على تاييد وجوهها بلب انما مقصود في التعلق على وجه
واحد اجتمعا ان الواجب منا قد يترد ان لا يكون استنادها
كل واحد في نفسه قلنا بل في الازاده صده وفي الازاده الازاده
لما مسئلة كمدان الازاده الازاده ولا يجب ذلك في ان الواسم عن

7

جماعه انما لا يجوز الازاده الازاده شيئا لا يجب وهو قوله تعالى
لعل الازاده الازاده حثا سعلق الى ان ادره بظهور الله في اليقين
وكان ابو علي يقول لا يجوز ان يترد ان لا يترد في جميع وقال يجوز ان يترد وهو
الاظهر من قوله وذكر ابو هاشم ان له فيها نظرا والتحقيق ما ذكرناه
او لا وهو احتياز الثاني والدليل عليه وجه منها ان الفعل ان لا يترد
يصح ان يراد له فعل جواز حدوثها واعتقادنا ذلك شيئا والازاده متناكره
لها في ذلك في ان يراد منها ان يترد الازاده عثرنا اذا اردنا القول
والعباده ففقدنا منها ان يترد فعله القرب والخصوع وان يترد
بسه محضه ومضى ان الواحد منا يترد على وجه العزم من نفسه
ان بعد الله في المستقبل ويرد الحدوه الازاده متعلقه بالازادات
وعلى هذا يترد الله على من عباده الازادات الحثه فاما الوجوب
ولا لا يترد وجب لادى الى ما لا يهايه له فاما الواسم فيفسر على الوجوب
والجواب ما ذكرنا وفسر على الشهوم لان الشهوم لا يقع ان يترد
لان الشهوم فانفتحت المشتمل فيما له صح تعلق الشهوم بما فاما وجوب
الازاده الازاده معيدين ان المزداد الله فكيف يجب الازاده
ولا لا يترد الى ما لا يهايه له ولان الداعي الى الفعل يدعو الى الازاده
ولا داعي له الى الازاده الازاده ولذلك لا نفعلها هس
الازاده الصدين لا سعلق عند لي هاشم وعند لي على صناد وهو
له هاشم او لا وجه قوله هاشم في ذلك شيئا منها ان ما لا يتصا
لا سعلق حكمه في اسمائه وجوده باعتقاد الفاعل ودر علمنا ان الواجب

منها لو اعتقد في القدر انما لا يتقاربان والنتيجة وجودها للشيء ان يريد
جميعا ولو تضاد في الحقيقة لما صح ذلك ومنها انه ثبت ان ارادة الله
وكثر افعاله ضده لا يتقاربان لانه ان يريد ما لم يكن له وتكونه فوجوده
ولو كانت ارادته احدهما تضادا لارادته الاخر تضادا لكونه لوجه
كثرتا ضد المعلقين وهذا لا يجوز ومنها ان كل ما يعلق به صفة
سعلونه والحكم على العكس وانما استعلقها بمعلق فلا يصح ان تضادا
ومنه اننا نريد من غيرنا القدر على سبيل المحذور كما يريد خروج زيد
من البيت من اى نوابه تناوب منها ان تعلى ارادة الظلم لما امر بها وحسن
في الاماكن فلا يصح ان يريد جميع الاماكن وهي مضادة واجبة
الوجه على ان الله ما ضابطا علم الله ان يريد الله وتكونه كذلك لا يصح ان يريد
الشيء وضده ولا ما لا يتقاربان المضاد وكان اعتقاد القدر مضادا كذلك
ارادته القدر فلما لا يتقاربان تضادا وتضاده لعدم الداعي حتى لو اعتقد
انما لا يتقاربان في ان يريد ولو كان له داعي صح ان يريد فاما اعتقاد
القدر لا يتقاربان فلا يتقاربان ما والى منتهى الكثرة معنى
تضاد الارادة وعند الحائز به ليست معنى ان الواحد ما يجد
لغيره كارهه بعد ان لم يكن كذلك كما عند نفسه مريده بعد
ان لم يكن فلو حازوا الحال هذه في الكثرة لما زعم الارادة
اذا الطريق بينهما واجبه وان التناقض انما يصير بينهما بالكثرة
وكذلك الله سبحانه ان لا يصر صير امرا بالارادة فان قيل التواضع
في الارادة فلما لو صح هذا في ان غلب المحذور في العلم والحق ان يقال الارادة

في الكثرة فيستوي القولان واما الدليل على انما لا يتقاربان
استحالة كون الواحد مريدا كما في تضادها في كونها عاكسا
قال ابو علي محمد ان يريد الله من وجه وتكون من وجه وقال ابو هاشم لا يريد
من ذلك في الجامع الكبير ان في جازية الفعل الذي يفعل على
وجهين لا بالارادة وتكون الارادة تناوبه حدوثه على وجه والشيء
ما ذهب اليه ابو علي وهو قول القاضي وجه ذلك ان الواحد مريدا من
لغيره ان يريد الشهود ان يكون عبادا لله وتكونه ان يكون عبادا
للسيطان ولا في اظهر مما يحده الانسان من نفسه ولا يقال الارادة
تناوبت عبادته الله والشر افعاله تناوبت الارادة التي لها صير
عبادة للسيطان لانه لا فرق بين من قال لا وبين من يلب ذلك وكذلك
الحسن عن محمد بن رسول الله فريد الحيز عن محمد بن عبد الله بن عبد الله
وتكونه الحيز عن غيره واذا صح ان يعلم الله من وجهه لا وجهه
كذلك صح ان يريد من وجهه وتكونه ايضا من وجهه واحده
بان الارادة والكثرة سعلقان الحيز فهو مريده القدر
والعجز والاعتماد ان يكون مقبورا عليه محجورا عنه كذلك هذا
والاجواب انما اذا اراد الله سعلقان عما يحدث كما قال
وان اراد الله ما يصور في المعلق على وجه الحدوث فهو موضع
المخلاف مشكك الاعتراض ليس معنى عند له هاشم وقال ابو هاشم
وابو القاسم هو معنى ان الله لو كان معنى ولا يدرك كان اسما
انما يصح لجال او الحكم صادرة فلو كان الاعتراض معنى لكان له حال

او حكم لما لم يكن علم انه ليس على اذ لو قلنا انه معنى ولا جال اذ اجتمع الاداء الى
 اثبات معاني لا فعل ولا دى الى الخيالات ولا انه لو كان معنى واجب صفه
 ليسه الواحد من نفسه كما ليس يكونه مزيدا كانه هاهنا لما وجد به معروفا
 عما يقع ان يكونه ومكره وعرض عنيات خيل ذلك فيه وجاله فها كره ذلك
 لم يعبر على ان الاعراض ليس الا انه ليس لمزيد ولا كانه واستدل القائل
 بان الاعراض لو كان معنى لا اثر في الفعل كالازاده والكراهه فلما
 لم يؤثر دل انه ليس معنى ولان القدم سيجب قايده على الازاده والضراره
 فلو كان الاعراض معنى لكان القدم سيجب ان يكون بطلان كون معنى واجمع
 ابو علي بان الحمل لا يحمل على الشئ وضده فاذا خلا من الازاده والكراهه
 فلا بد من صدق ذلك وهو الاعراض قلنا هذا انما على اصل فاسد وفقدنا
 من شأده مستحيل الازاده لا يقع خلافا لبعضهم انما يقع لنا انما
 يخرج من كونه مزيدا الا الى ضد مع حواز كون ذلك انما مراد النا ولو
 كانت الازاده في لرفع ذلك فيها ولا يقال ان يخرج الى ضد وهو الاعراض
 لا ناسنا انما ليس معنى بين ذلك انما كان يجب ان يفرق بين ان لا يزيد الشئ
 ولا يكرهه وبين ان يعترض عنه ولا يجوز اثبات المعاني بالمعارات والنا
 لو ثبت لوجب صحة كون الواحد مزيدا للمعاني وهو علم ما صلب
 لان بعض المراد لا يوجب عدمه من حيث لم يكن صدقها ولا حازا بآخره
 ومن شأده ذات طاهره وانما لو ثبت وقد نفي المراد لم عمل ان سقى
 متعلقه به فيؤدي الى جعلها بالمعاني او سعلق مراد اخر
 فيؤدي الى علق الازاده واحده مراد من على جهة التفصيل او في

قادر اعليه فكان لا يصح مع صوابه

ولا متعلق لها وفيه ما يستلزم كل ذلك فاستدوا اجتمع ان الواجب ومننا
 حد بقتله مزيدا او قلنا قلنا مزيدا اذ ان متماثلها كان الاعراض اذا فتح
 ان يصل لمحتج ان يفعل الازاده جال بعد حاله ان كانت لا شيء ولو كانت
 باقية لما عرفت بالذات واجتمع بانه اذا وجد صفة بالوجود اولى ولا مانع
 من وجوده فوجب ان يقال انما التماثل على الشئ الحسنة والكمية
 الازاده الحسنة وكل حشر سقاها ما مع الحسنة وما لا شيء كذلك فلا
 محتج ان يقال العبر ما مع مستلزمه كان ابو هاشم يقول او لا ما يجوز ان
 يكون الازاده للزبد يجوز ان يكون الازاده لغيره وما صار الازاده لا جبرها لا يجوز
 ان يصير الازاده للاخر وهو قول لي على ثم رجع وقال الازاده زيد المحرر ان يكون
 الازاده لغيره والسبب واعتل ابو هاشم لقوله لغيره ان المحرر اذا كان محمدا للارادة
 محمدا احتل في اساقب زيد وحدث الازاده ان يكون الازاده له وان
 وحدث اساقب عمر وان يكون الازاده له فاما اذا وجد المحرر على اجر المحرر
 وحصلت فيه الازاده والبقا والاعان لا يجوز ان عليها استعمال كونها
 الازاده لغيره قال القاضي ولم يره على هذا المعنى في العلم والحكم واشتد
 القاضي ان ما محقق باجدا الحسن الى الاخذ ان يكون ما يوجد في موضع الاتصال
 منهما من الحيوم والقدرة والازاده ان يقع بها شيئا وذلك لوجوب ان يتحل
 في احدهما ان يزيد ما يشبهه الاخر ووجب كون مقدور لعاذ من
 ونعمل لفاعلين وهذا فاسد مستلزمه انفق شئنا ان الازاده
 يصير امرنا الازاده الا من الما موزيه والمحرر يصير حرا الازاده
 المحرر عما هو حرة عنه فز احلفنا في عذر الازاد ان الشئ فها صرا مرأ

لا يجوز ان يكون المحرر كانه كذا

وحيز الفكان اوهانم بقول بقوله احتاج في الامر الى ارادته
 احداثه امر من هو امر له والثاني اراده حدوث المأمور به وفي الخبر
 يحتاج الي اراده واجبه وهو اراده احداثه خبرا وكان ابو علي يقول
 في الامر كانه من المتارادات اراده احداثه و اراده طوبه امر او اراده
 المأمور به وفي الخبر الامر ارادته احداثه و اراده طوبه خبرا
 وذكر ابو هاشم ان اراده احداثه خبرا و امره عن اراده احداثه
 ووجه ذلك ان الذي يقع في الفاعل ان يترد ما دعاه هو ان مادعا الى
 الفعل بدعواه ارادته وكذلك ما تصرف عن الفعل تصرف عن ارادته
 فاذا انت هذا او علمنا ان الداعي يدعوا الى ان يفعله خبرا حتى لو صح ان يفعله
 خبرا من دون ان يحدثه خبرا ايضاً الذي عيان يترد مادعاه الداعي
 اليه واما دعاه الى ان يحدثه خبرا فحين يترد على هذا الوجه
 وكذلك العزم الذي يدعوا الداعي اليه في الامر ان يكون خطا
 لذنه وان حصل المأمور به فعلت اراده بما فاما الاجداث
 نفسه فلا عزم يعلق به فلا يراد فهو مقرر له الاراده في انما لا يراد
 فان كل مادعاه الى احداثه امر او خبرا يدعوه الى احداثه
 وهو كالشئ والمستب فلنا ولنا انما التردد السبب لكان فاعلا
 كامر مقصود بفعله وهو علمه و التردد وهذا الامر فان قيل
 اذا جاز ذلك جاز ان يترد لا حاز ونكره احداثه فلنا الجواز
 ان لا حاز لمصنن الاحداث فلا يبيح ان نكره السبب ويتردد
 المستب فان قيل فلما اراده لوجب ان يقع لانه عتقت قلبا

فليكون كذلك قال القاضي ولما فيه نظير واجته ابو علي بان المتأخر
 اذا كان عالما بما يفعله فلا بد من خبره مترد اعطى الوجه الذي هو
 وهو وجه الاحداث وكان اراده حدوثه التي هي الفاعل اراده احداثه
 خبرا فهو مقرر له امره و اراده احداثه لا يعني عن اراده امره وفيما
 ذكرنا جواب مثله قال ابو علي لا يحسن من الفاعل والقنات
 اراده عفوان معاضيه مع الاصرار وكذلك لا يحسن ان يترد على
 النار الخرج عنها وكذلك الطالب وقال ابو هاشم يحسن وهو قول
 القاضي وحده ذلك ان طلب النفع و دفع الضرر مما يحسن عقلا وعلمه
 بان المطلوب لا يحصل الا بالخرج الطالب من ان يكون حسنا كما اراده العلم
 سبحانه للامان من يعلم ان لا يؤمن وكما ارادتنا الامان من العلم
 مع العلم بان جميعهم لا يؤمنون فجاز ان يحسن منهم وكان الفاسق
 معصية يطلب السلامة لنفسه ولذلك يقول في الحيات السلام عليها
 اي السلامة فلو احوارها ما عابه ولا يلزم الطلب للمعير لانه كالنساء
 فلا يحسن الجمع ما بين العلم والدعاء انما يحسن من الفاسق الاسترخاء
 ان لا يكون معصية كان في الاحرف والكفر ويدل عليه قوله علي
 يتردون ان يحذروا من النار وما هم بخارجين منها وهذا نص واجته
 ما يدعى على خبر الخبر في حلاله فلا يحسن ارادته قلنا ايضاً ولو جرد
 السبيل وخرج طس حروجه واما لا يبيح ان يتردد كانه يودى الى
 الكذب وقوله انما لو عجز حبان لا يبيح كانه كان حبان حجب
 بالوعيد فيردى بان لا يمكن الوفاء بما وعد كانه عذر لعضل او ادعى

(بحر المحرر ج ١ ص ١٢١)

ولان الفصل بـ بالافاق المتكلمين مسئلة اذا اراد عقوبتهم لا تشتر
العقاب فانه يقع ولا ينفذ وقال عباد بظفره على ان الحق البهيم
كفر وعندهما هو مبع واشترطوا ان ارادته لا تكون لا واجب سبها
ولا يجوزها وانما هو اراده لما لا يكون فيقع الا اراده ليقع مراده ويصح ان يزيد
ما لا يوجد حفظ ولا ينفذ واحتمل عبادان من حطاب سنباحوزة ومن حوز
ذلك على السب على كسر ولما قد يزيد ويطلب من لا يكونه عليه فيكون ذلك
كفر لا اراده مسئلة المسمى معنى في النفس سواء الارادة عند له هاشم
وعرض في ذلك كلام له على وهو اختيار في رشيد والطاهر من قولك قائم
انه ممر من العوائق ولا يقطع والطاهر من قولك على انه من حسن الاعمال
وهو قوله لست بظان كذا وهو اختيار في الغضاه وذكر
ابن سنيدي ان المسمى هو مطابقة الاعتقاد للظالم في روال مضن او
منه وجه ما قاله فانه في الغضاه انه متنى وحده القول
وصف بانه مسمى ومتى عدم لا يوضح دلالة هو القول كالحبر والامر
والله يوضحه ان اصل اللغة عدو المسمى من اقسام الكلام
ولان الواحد منا لا يعد لنفسه حاله يكونه ممميا فان قيل
كيف يقع هذا القول غيبا لنا من خفة عم او ضرر او فاته سرور
حاز ان معنى خلافه فمما في ويمتد بتقبل وجه اخر ولا لو كان
معنى في النفس لجاز ان يحصل معتقدا لمضرة ونقول لست لمضرا ولا
يحتل ذلك المعنى فلا يكون ممميا ولا يحصل هذه المعاني وحصل
ذلك القول فيكون ممما واجبه ان يوهاشم بان الانسان لجده

اذا لمعنى الشيء فتمنيا وعقل من كون كذا من كون كذا او معبودا
وتأثير احواله ولان الاخرى قد يعنى وان لم يظلم ولا يستحق عقوبة
فيقال البين معنى وانما يقع السؤال عما يعنى والكوابل من الاول
ان ما يجده يرجع الى اعتقاد يقع او قال مضرة في المسمى والمتن في فاسا
الاخرى من مفتح ان يقال انما يعنى معنى فاما الاسماء فيرجع الى الاعتقاد
وسعد اعطى المسمى عبادا فاما من قال انده شهور او اراده فبالا كانه يعلق
بالماضي ولا يحضر في باب العلق في دونها شك كذا وان الارادة كونه
على الله بطل والمسمى لا يجوز مسئلة اراده التي لا يكون كراهه
لصده خلافا للمحمرة وسو عليه ان اراده التي لا يكون كراهه
لنافية وجوه منها انما اضاده ان مستحيلان يقال احدهما هو الآخر
كالعلم والجهل ومنها ان الواحد منا يقبل من كون كذا او كذا
كما يقبل من كون كذا او معقولا فاما لا يجوز ان يكون الارادة
اعقابه كذلك لا يجوز ان يكون كراهه ومنها ان المحرر لا يجوز
ان يكون على صفتين للنفس فلا يجوز ان يكون الارادة كراهه ومنها
انه لو جاز ان يكون التي تقفه صده جاز في العلم والسواد والقدرة
ومنها انما لو كان كما قالوا لكان يعنى اراده الباقية لان صدها لم
حسب كراهه لخصه ومنها ان اراده السواد لو كانت
كراهه للسواد لم يحسب ان يكون كراهه السواد اراده المحرر
ولا يكون المحرر مراده مضروبه في حاله واجبه وهذا فاسد ومنها
ان الواحد منا قد يرد الشيء ولا يحظر سبكه صده وكلف تعالى انه كرهه

ومنها ان هناك انما لا يصح ان يكون له ان ياراد بها
ان الامر قد يرد بالصبر بشرط المحرم ولو كان ارادة التي كراهه
لصدده لا يصح ذلك ومنها ان الارادة لو كانت كراهه لصدده لوجب اذا طرقت
ارادة ذلك الصبر ان ينفى الارادة من وجه دون وجه واجب بانها
لا يصح ان يرد فيهم زيدا او غيره فغوره فلنا ليس كذلك بل انما
لا يرد هما وزعا ريدهما ولا يما يرد احدهما او الاخر فذلك هو موافق
الاداعي قالوا لما اراد القدم شحانه الواجب كثره تركه فلنا لا
لما قلت لكن من حيث كان تركه صحيحا لا يرد ان اراد العاقلة ولم يرد
مسألة الرضا والمجبه والعيب والخطا اسماء واقعه على الارادة على
وجوهها والبعض منهم انها معاني اما المجبه فالخلاص في المعنى وفي العبارة
اما المجبه بانه يقال انه معنى سوى الارادة وسال السمع معنى سواءها القضا
حققت في السهم دون الارادة وعندنا المجبه في الارادة فقط وتظهر في
السهم عمارا والرسيل على انها ليست معنى سوى الارادة انها لو كانت معنى لسمع
ان يرد الله ولا يصح هذا المعنى ولا يحسنه وحصل المعنى ولا يرد معه وهذا
فان لم يرد ولا يرد في احد من هذه المستند الاخر فان قيل اليس في الثاني
ولا يصح ان يرد الثاني ويصح ان يقال خبيث حارسه والاطمعة والارادة
قلنا المجبه لا يردان تغلق خادب فمحملة الارب ارادة النظر اليه والاشفاق به
ومحملة الحارثة الاشفاق بها ومحملة الاطمعة ارادة اكلها بوصفه انه لو
كان شاملا لكان يصح ان يخبه ولا يرد يرد بفعله ولا النظر اليه ويظهر
المحملة بالمحتم محاربه المحبوب يكون محذورا هذا قول لي في وعند لي هاشم

ملح

تصله مقصدا بالاطمعة والحرارة بمعنى السهم او يكون محاربا او على معول
اذا امكن قوله على الحقيقة كان اولى ان لا يفي هاشم ان يقول قد يرد
الصانع محاربا فاما مجبه الله فان ارادة عظمته وعبادته والقيام بطاعته ومحملة
الله العبد ارادة بفعله متى علمت بالفعل في ارادة ومضى علمت بالفعل في
ارادة المتنافع على ما ذكرنا النعم بموافاقه الصبر للصبر وكراهه
الرفع له ولهذا يقال انه على بعض الكفار والخطا من كماله في المحبة في انفا
بمعاني مرمه بالافعال ومرمه بالاشفاق والمعنى يرجع الي كراهه القضا او اجاب
الصبر بالفعل فاما العطف فهو ارادة الصبر في رفع قولنا في الفس ولذلك
لا يصح استعماله في القدم شحانه واما الخط فهو كما يحسن فاما الرضا فهو
انتم لا ارادة وفيه لانه ارادة بغيرها طاعة المطيع والخط كراهه
بغيرها معصية العاص وقد قال منا هنا الرضا لا يتغير بالفعل وقد علم
بالفعل فالمراد بالرضا الارادة لذلك الشيء والخط هو كراهه
ومضى علمت بالفعل فالمراد بالرضا الارادة بذلك الشيء به اشفاقا والمخرج والوارد
ولذلك يقال ان معنى الله عن المؤمنين وشحط على الكفار وانما قلنا ان الرضا
ما لمسا انه لو كان غير الحان لا يصح ان يقع مزاره من غيرته على الجهد
الذي ارادة ولا يكون راضا بان لا يوجد الرضا وبصبر اصنا موجود ذلك
المعنى وان لم يقع مزاره على ما ارادة وفن ابد ذلك سر فمما قلنا
مشكلة لا خلاف انه على رضى الامان وعن المؤمنين لا يختلف
سماحنا فقال الرضا بالفعل هو الرضا بالفعل قائل ولا فائدة في معاشا
راض عنه ستا خطا المفجعه وقال ابو هاشم الرضا عن الفاعل لا يكون رضا بفعله

والذي لا يفعل الا يكون رضاء عن الفاعل وهو قول الفقيه قالوا ومنى علون الفاعل
اذا فعله حيا ونعطيها واذا علنا بالفعل افاد وقوعه على الوجه الذي اراد
والمراد على صحة ما قاله ابو هاشم ووجهه من اننا على رضاء لو وجد الوقت
من الشاعات والاحتان والبرهان كان ساطعا على غير رضاء عنهم
ومقتضى انه على رضاء على الانبياء وان وجد منهم الصغار فلا رضاء على سخطها
ومنها ان الواحد يجر ان يوصف انه رضاء بعض فعل رضاء ساطعا
ولو كان خطا قالوا لما حج ذر مسألة اذا كان عالما بالسبب عبر علم
بالسبب جاز ان يرد السبب المستب بافاق فاما اذا علم ان
تولد المستب فقال ابو علي لا بد اذا اراد السبب يرد المستب وقال ابو هاشم
اذا كان عرضه مقصورا على الست جاز ان لا يرد المستب بل رضاء يكون
ارادة عنه عيننا لانه ذلك وهو منها انا نعلم ان الفضايل يعلم انه يتولد عن مقدره
الامر ومع ذلك لا يرد ان عرضه مقصور على السبب وقد سقنا عن العز
البرهان ولا يرد الامر المتولد منه وهو الذي حله كل اجرم نفسه فلا
يكونان تقع في خلاف ومقتضى ان مانع عن السبب معلوم انما يقف على احكام
لانه اذا احتمله المانع وجب وقوعه اراده او لم يرد وان لم يحتمله
او كان هناك مانع لا يقع اراده او لم يرد وليس كذلك المستب لانه
يقف على اختياره فاذا ثبت ذلك فلا بد ان يرد المبتدأ والمتولد ان كان
لانه عرض صحيح ان يرد ولو لم يكن له فيه عرض صحيح ان لا يرد واجمع
ابو علي انما اوجده وهو عالم به ولهذا يرد السبب والمبتدأ وهو قائم
في المستب ولانه لو جاز ان يرد احدهما دون الآخر وجب لهما ما ذكرنا جاز

ان يحدث المبتدأ وهو يرد احدهما دون الآخر ولانه لو جاز ان يرد المستب
لما جاز ان يرد المستب ولا يرد السبب ولانه لو جاز ان يرد المستب
جاز ان يرد المستب والحواش عن الاول انما هو الفرق بين المبتدأ
والمولد وهو جواب عن الثاني لان كل واحد عرض صحيح
وعن الثالث انه اذا كان السبب هو الذي تولد المستب فلا بد ان يرد
وان تصور في موضع يتعلق العرض بالمستب ون السبب جاز ان
لا يرد كالتطبيق ان اريد اداة المبتدأ لعلة ولا يرد العلة فاما
كتر اهه المستب فانه ينظر ان كان لا بد ان يرد مع السبب فلا يرد
ان يرد المستب لان ذلك يودي الي ان يكون كارتها المتوخو في فعله وان
كان ذلك مما لا يرد جاز ان يرد المستب لانه خرج من كونه مقدره وزاله فهو
كفعل العبد وعلى هذا المعنى من رضاء لما تم اراد ان يرد فانه يرد
الا صابه مسألة قال ابو علي المستب بعد رضاء عنه وحسنه بالسبب
وان كان السبب معا فالمستب كذلك ولو كان حثا فالمستب كذلك
ولا يجوز ان يولد الحث الفتح ولا الفتح الحث وقال ابو هاشم يرد
المستب عنه ولا يرد نفسه فمجرد ان يكون المستب معا والمستب
حثا والمستب حسنا والمستب فثما من انك من رضاء لما فاقا
كافرا او زما كافرا فاقا فاقا قال ابو علي في الاول انه فتح وهو
الثاني انه حسن وعند لي هاشم في الاول السبب مع والمستب
حسن وفي الثاني المستب حسن والمستب فتح فاما اذا رضاء لمسلم
وعلم او طرانه نصيبه فالسبب والمستب فثما فاذا اراد ان يرد

وعلم الاضاهه او بغيره فالتب والمستب خسان واعتل ابو علي بان وجود
 المستب لا يقتضي عن وجود المستب فاعتبر حكمه بما اذا حكم له بغيره من حيث
 لا يقع الا بوقوعه فاعتبر حقيقته وقوعه بسببه بوقوعه انه لم يعد حقيقته في الخطا
 والعجز لا كنه يقول لما وقع من المستب على وجه لا خطر بالمرضى له مدخل في التولاب
 والعقاب والمدح والذم كعمل التام والنام ويقتل ايضا به مع العلم في
 ازاد المستب ان يزيد المستب لانه لا يقتل عنه كذلك هذا واستدل
 ابو هاشم بالبراهات من جهة وبخ اعترافه بغيره فوجب ان يعتبر بوقوعه انما
 يقع في الثاني يقع ولا يقع كذلك في المستب بعد وجود التاب ان يعوان
 لا يقع فوجبان سطر في حكمه على وجه يقع دون اعترافه بحال سببه فاما اذا كان
 المستب لا خطر به فاعتبر لي على والى هاشم هو كعمل التام والنام لا يكون صحا
 ولا حاشا وقال ابو عبد الله وابو الحسن بن عباس يقع وعشرون ان لم يتعلق به مدح
 ولا ذم **مسألة** الا زاده كادرتك عند لي هاشم وهو احبنا ز
 قاض الفتناء وقال ابو علي بدرتك ازادته وكذا في الخلاف في الاعتقاد
 الا ان كلام لي على في الا زاده اظهر واعتل ابو علي بان الواجب ما وجد
 بعينه مرتبه والعلم بكونه مرتدا علم ما لا زاده واستدل القاسمي بان
 الا زاده لو كانت مدرسه لكان مختلفا مضادا كالحجزة والبرزة
 والوان لان المدرس في المجل بغيره هبة للعلم وتتمد كونه هدية
 فبان مختلفا متضادا ولا يلزم الا لهما مقابلة وانما يختلف بالشئ
 والافاز وان ما بدرتك محل الجيوم على ضربين ميمنا ما بدرتك فيها كالا
 ومنها ما بدرتك بها في غيرها كالحجزة وغيرها ومن اي ذكر كان وجب

ان يكون مضادا للحجزة والامر ولا يقال انما مضادا لما لان ما يختص بالامر
 ما يختص بالامر وما قاله ابو علي لا يصح لانه محذور من بعينه كونه مرتدا
 واعتل ابو هاشم بانه يجد الا زاده من حيث صدره وهذا لا يقع لانه يعلمه في
 قلبه كما يعلم كلامه انه فعله في راحية فيه كانه ان بدرتك الا زاده
مسألة العذر هو مقدم الا زاده على الفصل الذي سببه وذلك لا يجوز عليه
 تعلم لانه عت فاما الواجب من الوقوع له لم يجهل احد من القوم من الفتناء على
 الفصيل الشاق والثاني لعجل الشرور فان هذا جستن ثم اختلفوا فقال
 ابو علي حسن الحفظ من التهم لانه عذر محسوس وقال ابو هاشم لا جستن المحسوس لانه
 اعتقاد ولا يتعلق له ما لا زاده السه فلا جستن لاجله **مسألة** الا زاده
 انما يؤثر في الحرا اذا كان من فعل المحب وكذا في الامر عند لي على والى هاشم
 على ما بدرتك كتبه وهو اختار قاض الفتناء وقال ابو هاشم في حسن
 المواضع انما تؤثر سوا كانت فعله او من فعل عن لسنا ان الا زاده اذا لم يكن
 من فعله فمن حقا ان يكف كالشئ في انما لا يقع وقوع فعله على وجه
 دون وجه فوجبان تكون الشرط في ثابرها ان يكون فعله ولا ينفى
 انما تؤثر اذا كان الداعي الى الفعل يدعون الى الا زاده وهذا انما يقع اذا كانت
 من فعله وابو هاشم بعينه على العلم والقدرة وفيما منا حوا **مسألة**
 اذا اخبر عن جماعة فانه يكف في ذلك ازاده واحده عند لي على وقام
 القضاء فريد ان يكون حرا عنهم وقال ابو هاشم كانه من ازادته بعد والمحب
 عنهم لسنا ان الا زاده التي هي بصير حرا انما سناول بعين الحيرة المحب
 عنهم ولذلك يصح الخبر عن لا يقع ازادته فاذا است في ذكره والصحة

يقع ان يقع خبر عنهم ونعم ان يقع فاذا اراد ان يكون حراً عنهم صح وكذا
 كتابه لا فعال ولا لو كان ثباته لوجب ان يقع الخبر عما لا ينشأ من كنعين
 اهل الجنة لانه يقع وجود ارادته كانه يقيه لها ولا اذا استجد ارادته
 عباده اذ به تعالى يكفي ارادته واجده ولا يستلزم ارادته بعد احراز
 التجرد كذا في هذا واحسن الروايات انه محبر عن جميعهم فوجب
 ان يكون لطل واحد اراده كما لو اخبر عنهم مفصلة ولا لو كان
 حراً عنهم ما اراده واجده لكان له من التاثير مثل ما يترتب الارادات
 المختلفه فيؤدي الى ان يحصل للشيء الواحد حكم الاشياء والجواب
 عن الاول انه اذا اخبر عن الثاني في خبرها ان جعل هذا الخبر حراً
 عنهم وهو الا يردى في معاقلة مسئلة وما لو وجد من الارادة
 حسنة يجوز ان يوجد في خبره وكذا في جمع الاعتراض لنا ان اراده
 الحرة من زبد وهو غير قادر فيفتح ولو كان يفتقر عليها الحسن والاعمال
 موصوف بالبر على احياء الميت وان كان عقيب دعوى نبي حسن وان
 كان عقيب دعوى كذاب فتح واحسنه بان لو جاز ان يقع وان
 يقع لكان يقع لمعنى قلنا هذا القدر الكلي في اثبات المعاني والاما
 نعم وعحسن لوقوعه على وجه مسئلة ذهب جماعة المتأخرين
 من البعد اذ به الى ان الحسن والفتح محسن ويقع لوجهين احدهما الصفة
 والاخر لمعنى يتما احتنا في الاول كالاعتراض والثناء كالاحتمال
 قال ابو زر شيد ولا يحده في كلامه الى القسم لنا ان يعطى القسم
 والحسن اذا امكن وقوعه على وجه لم يجر اثبات معنى الجاه والكذب

ارادة واحدة ولو كان خبرها حراً

كلف في فتحه كونه كذا وكذا او كذا وكذا او كذا وكذا او كذا وكذا او كذا وكذا
 الى الجماعات وكان العلم بحسن الشيء العلم بوجه الحسن على ما قيل
 وقد علمنا انه يجب ان يعلم حسن كل الاحتكام فلو ان يعلم وجودها فضلاً
 يجوز ان يعلم بوجه معنى واما الاعتراض فقد ينشأ له التمسك بقاء الارادة
 عند لم يعل على وليها شيء وهو قول القائل لو كان يقول ان معنى وقال ابو القاسم
 لصادق الارادة لنا اننا لصادق ليعتقد ان لو كان لصادق الارادة لكان لصادق
 مسير مختلفين وهذا لا يجوز ولا يفتي ان يكون شاهداً ومؤيداً ولو كان
 التمسك بصادق الارادة لما صح ذلك مسئلة نعم ان يفعل المتراد من
 دون الارادة وانما يتردد لكان الداعي لا الوجوب وقال ابو القاسم ايج لنا
 انهما معلان لا يحتاج احدهما الى الآخر فجاز ان يفعل اجدهما دون الآخر
 كتابه لا فعال ولا لو كان انما يحتاج الى ارادة لا يها موجه وذلك اننا
 نسنا انما غير موجه ولا انما يحتاج اليها لاجاز وجود الارادة من دون المتراد
 محترج من كونه موحداً او بالقسم بانه على قوله ان الارادة موجه وقد
 بنا فتاده مسئلة المقرب ارادة مقاربه للفاعل يقال ابو القاسم
 هو من حسن المعنى والمحبة ويجب ان يقدم الفصل الثاني في الله ارادة
 انه لا يكون مقرباً الى غيره بفعله الا ويريد ان يضل الى مبرله
 من ذلك المقرب اليه بذلك الفعل ولا يكون بها كذا ولا يكون مقرباً
 ولو كان معناه غير الارادة التي ذكرناها لكان يفتح وجود احدهما
 مع عدم الآخر اذ ليس بينهما تعلق بوجه معقول ولا ان لو كان معنى
 لو حب ان لحد من انفسنا الصفة الصادقة عن ذلك المعنى ان هذا واجب

في كل من علي لا يرد والادليل على انهما غير المتفرقة ان احدا لا يقضي وفي حال
ما يقضي يقرب الي الله تعالى قال ابو القاسم رحمه الله ان تقارنا جاز ان تناخر
عنه فلهذا هذا جمع بين شيئين من غير جامع ودليل على بطلان ادراك
وانما كان كذلك لان الارادة معلوق بالحادث ولا يرد الا في الناحية
باب الشهود والبقا مسألة قال ابو علي
وايوها علم ومن عرف ان الشهود والمفارقة معان وحالات العلم في
الحال للعلم اما انما هما معنى فلهذا الواحد منا عبد لله مستشهد
ومعترض لله لا يرد وزنه كما يجرد عنه معرفته ومزجه ونافقه
ويجهد ويكون مستشهدا مع جوار ان لا يرد واحوالهما كانت
ولا بد من امرين في الوجود ١٧ اثبات معنى على طريقتين اثبات
الاعتراض فاما الاعتراض في العلم مستعمل على تصور العلم انما عرض
اذ لو كانت جملتها كانت الشهوات كلها متماثلة لان احوالها متماثلة
ولا يرد لان الواحد منا وكان لا يصير مستشهدا ولا لا الجسم لا
يوجد لعزته خالوا ثانيا ان ذلك المعنى يجب ان يكون موحدا
لان المعدوم لا يختصا في بعض الاحياء دون بعض ولانه
لو صار مستشهدا لمعنى معدوم لصار نافرا للمعنى معدوم وان
الواحد منا كان يجب ان لا يخرج من كون مستشهدا ابدا وبالها
ان لا يوجد لان محل الوجهين احدهما العلم لا يختصا والثاني
كان يوجب الحكم للقدم وراعيها ان لا يوجد في جهاد لان الجمع

٢٧
والمفارقة من الجهتين او ما هي ان يكونا فلو جاز ان يكونا الجاهل في
في حيز منفرد كان يوجب الحكم للمحل ولا يرد بوجوب الحكم للمحل كالمعلم
وخامستها انه لا يخلو في القلب وذلك لان الواحد منا احد من فئته يكون
مستشهدا وحال ما حده من بعثته جل قلبه دون شايء حواره وبذلك لا يجد
من بعثته يكون حيا فادرا صوره وعمرها معقده مزجها فلما وجد كونه
منها علم ان الشهود يخل وقد قال ابو هاشم ان الذي كمالوا احد الشهود من اجيب
وليه وكذا لا يرد في نفسه فان صح ما قاله والافادليل
ما قدمنا والدليل على انهما يوحسان حالهما ان يردشان مجردة مستشهد
ونافقه كما لحدوها علمه وحامله ولا ينفها صفتان بحسب ما في كونه عالما
جاهلا ولان الله كفه اذ اكل المشقة فاذا كان كونه مبدركا سعلق بالعلم
كذلك كفيه اذ اكل المشقة فاما الثاني البقا معنى صد الشهود
والدليل عليه ما ذكرنا انه لا يرد في نفسه فنافقه كما لحدوها مستشهد
ولان ما يرد في كان محذوف بلنذبه بماله ولم يلد علمنا ان هناك
معنى لاجله كان كذلك وهو البقا لا يرد في احدهما علمنا انهما
مضادان مسألة والشهود معلوق بالمعروف والحادث والنافق
فاما الماضي فلا سعلق به عند ابو هاشم وقال القاضي سعلق وان كان غير في كنه
مثل قول ابو هاشم وجه قول القاضي ان من حق الشهود ان سعلق بحسب المشقة
من الخلاوة والخرقة من غير احتضاقر وبعد التمثيل في سكرادون
سكرو سكرادون سكرادون حتم دون حتم ولا يردم الارادة لا يفسد سعلق
مترادوا احد وكذا لا يرد ان يرد الله ولا يرد مثله وليس كذلك الشهود

لا يعلق بالثبوتات كلها فاما في هذا اذا لم يعد له وجودا لموجودا والحد
القاضي والماضي والماضي من المخلوقه او اعدى ان يعلق به واحسن الوجود
بالقاضي المسمى لم يدركه شيئا سئلوا في هذه المفسرة في المفسرة في المفسرة
لا يعلق بالماضي كذلك هذا اولنا الفقرة سئلوا في هذه المفسرة في المفسرة
سئلوا في هذه المفسرة في هذه المفسرة في هذه المفسرة في هذه المفسرة
معينان بضاد ان يسميهم الطعام والشرب عند لولع وليها ستم
وليها القسم وقال في الفقه لست معنيين بل ذكر في ان يسميهم الطعام
والتواضع عقيب الاكل لا يسميهم لانا انه لو كان معينا بضاد الشهور على ما قاله
لكان لا يسميهم ان لا يحصل ان حصل الاكل في وقت الحذر وان حصل ولم يحصل
اكل وسميهم بآية على ما كانت وهذا محال واما بشرطنا ان يحصل في ذلك
عقيب الاكل ان زوال الشهور اذا حصل لا ياكل في مرض او غيره لم يوقف
بانه شيع وزعي ولا يسميهم باسم الشهور ساو لا يسميهم فاذا امكن جليفت
باسمها معني لم يسميهم اثبات معني لانه يودي الى الجهالات وان ما لا يدرك
لا يمكن اثباته الاحال وحكم ولا يمكن اثبات حال وحكم لهما الا زوال الشهور
ولان الشهور لا يخلو اما ان يكون مثلا للشهور او بخلافها او ضد لها
والتحليل يكون مثلا لها ولا يكون كونها لها لانه كان يسميهم ان يجمع
ولا يكون ان يكون ضد لها لانه يجمع ولبس الشهور الا ترى انه قد
يلتزم بالطعام مع وجود الشيع دل على بقا الشهور واحسن ما انه
يخبر عليه هذه الحالة مع جوار ان لا يخذ في ذلك من معني بلنا هذا الوجود
لانه اذا امكن ان يحال به على اسفاه معني لم يجر اثبات معني مستلها

قال ابو هاشم في الاصول من الشهور والنفاز وقال القاضي في الاصول
ما استدل به القاضي من وجوه ثلاثة احدها انه لو كان مضمنا بالشهور
لكان مضمنا بالنفاز فيكون مضمنا بالنفاز او ثانيا ان كان لا يختص
بشهور دون شهور فمضمنا بالاشهر والنفاز انما هو في الشهور
على صفة لا يخلو من كون مضمنا بالشهور كما يقول في الحاشية في الدوايح
بانه لو جاز ان يخلو منها الجاز ان يقطع انما انما ولا يخلو منها الجاز
ولا مانع منه الا العادة وليس في ذلك مستلها ولو خلق الله تعالى
العقل والشهور وكلف مع علمه بانه لا يثبت قال ابو هاشم في حاشية الشهور
والعقل صفة وهو اختيار لي في شيبه وقال القاضي في الشهور دون
العقل وجه ذلك ان الضرر محال على السبب لا على غيره والشهور في التي
يلحق بها الضرر لا يعلق في هذا الموضع بل يصر بالشهور لا بالعقل
بوضعه انه اذا جاع جوعا شديدا اصرر الاستان بها لا يحفظ فلهذا
هذا وجه قوله هاشم ان الشهور يندعو العقل مع مضمنا مما جاع
لانه لو لم يكن فيه عقل لم يكن يكتفي والخليف انما يسميها فاذا
كان ضرر يعلق بها من غير رفع في حاشية مستلها انفق الصريح
ان الشيع والذري مفقود وان الله تعالى لا يقدّر العباد عليهم ما قال
القاضي ولو كان معني لكان مستلها وقال ابو هاشم في العباد انما هو
مفقد في العباد لانه يسميهم ان يسميهم بصفة باكل الطعام لانا انه لو يسميهم
كونه مفقودا في هذا الحارة من دون اكل الطعام ولا يسميهم
عليه ليقدر على حسن خبره وهو الشهور ولا يسميهم لانا انما ان يحصل

ما يشتر الا ومتولد اعلى الاكل والشرب وبطل الاول بعزته علينا
وبطل الثاني لانه لا يخلو اما ان يتولد عن الطعام عن فعل الاكل او عن
الماكل او عن الطعم وبطل الاول لوجوه منها ان الموضع لو حصل في غير
الطعام لوجب ان يحصل ومنها انه كان يجب ان يحصل في اول مزره ومنها
انه كان يجب ان ينشأ جميع الاشياء في الشئ والذي وبطل الثاني
لانه جزم ولو لم ياكله لم يحصل الشئ وبطل الثالث لان الطعم لا
جزم له فلو ولد الشئ لولد في محله فلما حصل فينا علمنا انه غير متولد
قالوا اذا اكل الطعام شئ فلما الله بفعله ذلك بالعبادة مثله
زياده الشئ لا يحتاج الى زياده الشئ عندنا وقالوا القسم يحتاج
لنا ان ما يخل من المعاني كثيرة وقليله سواء كان العلم وان الواحد
مما قد شئ الشئ الشديده ومخرج حرمنا سندها ولا يرد احرا
قلبه ولا انشأ حاجة الى زياده الاجود من غير دلاله لما يودي الى الخصال
مسئله ولان العبادات تتنوع في القدر ومختلفان في الشئ قالوا
الي اذا كان صعب الحنة لا شئ ما سمي فيه الصبر فلما ذكر العباد
ومقدار ما خلقه الله على من الشئ شئ مسئله الشئ يكون
من فعل العباد وعند العباد فيه قد يكون من فعلنا اذا فعلنا اشياء
لنا ان لو قدرنا على ان نفعل شئنا فيها لا قيمة له فتدفع
عما له قيمة وعزته بل على انه ليس بمقدور للعباد ولانه متى صغفت
سهوئنا يحتاج الى معالجه ومد او اه كثره فلو كانت مقدوره لنا
لحج ان نفعلها من غير ذلك وكان دواعيه قد سوا امر على حصول شئ

ولا يحصل واجبة بان فعلنا بها لا يمكن الشرب فلما ذكر حصل
من فعل الله تعالى بالعبادة سمي فيها لو كانت متولدة لخصت بالعبادة
ولان المتولد في غير عبادة هو لا يعتد به المحتق في حقه والاعتماد لا يولد
مسئله سمي الفتي حقه عندنا وقالت العباد فيه شئ الفتي
لنا ان الشئ من فعل العدم سمي اننا لا نفعل الفتي وان شئ
الفتي لو كانت فتية لما حسن من الله على المشايخ لان التكليف اليه الامع
شئ الفتي ولا يوافق الحكام فتى لا يوافق دواعيه اليه وكما لم يفتد فيه
واذا انت انما لست كذلك لم يصح والدليل على ذلك اننا لا نعلق
بما لا خطر بالبال ولا شئ الشئ الذي افردوا حشدها سمي بالفتي
الشئ لا يحسن في العلق قالوا اشياء ان اراده الفتي فتية كذا الشئ
ولنا ولم وكل واحد منهما احسن براسه بوضوح ان العلم بالفتي الفتي
كذلك الشئ مسئله قال ابو علي الحاجة هي الشئ والعنى
هو ضد الشئ وقال ابو هاشم لست بمعين فالعنى ان لا يحتاج الى امر
حاجة الله امثاله فاما فتر انما يحتاج في بيت عدا مور لا موصف باننا
معاني والدليل على ان الشئ لست بحاجة ان الشئ الشئ كما
يصح ان يحصل وهو محتاج في حق ان يحصل وهو عني عنه ولهذا لم
ان احدا قد استعنى بالصدق عن الشرب والحاجة اجله
ولو كان منى استعنى لان يكون محتاجا لوجب ان يبيع ذلك ولان
يشئ ما لا يبيع ان ياله ولا يبيع انشأ الحاجة الى ما لا يبيع ياله
واجبة على بان الى الخلو من حاجة وعنى فلما هذا اصل فانه

لا ينشأه واذا لم يكن انشاؤه معنى فكيف يحس ان يقول الحي لا يكون منها مثله
 المحسب بمعنى النشوء ولا تنعز عند اي على وعند لي هاتم تسجل كما يقال
 حب خادسه وانفا انما تسجل يعني الازاده حقيقه واستندل انوها تم
 مانه اذا وجد في اللغة استعمالها في الوجود ولا مانع جاز ان تسجل واحس
 انو على بانها حقيقه في الازاده فاذا امكن استعمالها على حقيقتهما لم يخرجها
 على غير ما قلنا هذا استدلال التوسع والمجاز وبعدها ان استعمالها على حد
 واحد فلا معنى للمعنى ٥ باب الادراك المبدئ
 يكون مدركا حال عند لي عام ومن شيعه من يستل احوال وعند لي عام ومن سفل
 احوال ليس له يكون مدركا حال لئلا ان الانسان يجد نفسه يكون مدركا
 وعلم انه بالادراك حصل على صفه لم يكن عليها وما يعلم نفسه يكون
 حاله يكون عالما وناظرا وانما اذا علم ذلك نفسه فلا بد ان يكون له
 العلم متعلق فلا يكون من ان يتعلق بذاته او ما يرجع الي غيره فاما ان يكون
 صفه له او موان صفه او حكما وبطل الاول كما تعلم نفسه في الحالين
 وعند الادراك كثره وبطل الثاني ان ما يرجع الي الغير لا يحده نفسه
 وبطل الثالث كانه لا صفه له يمكن ان يحال بهذا العلم عليها اما شتيه
 الامر في كونه حيا عالما بانها وكونه عالما وسبب انه يريد على كونه
 حيا عالما ولا ينفك عنه هذه الصفه كما يجد ساير الصفات
 فلا علم الا على انما حاله له واكثر من سفل احوال انواعنا ان هاهنا
 سريه راجعه الى الحمله الا انهم لا يسمونها جالا ونحن نسميها جالا لاننا
 من قبل مسئله وتلك حاله زايده على كونه حيا عالما ومن الناس

ان كونه مدركا هو كونه حيا ومن اصحابنا من يقول ان كونه مدركا هو كونه
 عالما ومنهم من يقول ذلك في القدم فالدليل على ان حاله ابدع
 على كونه حيا وكونه منها ان الادراك بعدد على الانسان كونه حيا
 كما كان ومنه ان من مع لصوره فادرك شيئا من علمه كونه حيا
 في الحالين واحد ومع ذلك بعد الموقوفه من نفسه وما ذلك الادراك ومنها
 انه بعد كان حيا لم يزل يستحيل ان يقال انه كان مدركا لم يزل ومنها ان
 من يستدرك حواسه لا يدرك مع كونه حيا والدليل على انه صفه زايده على
 كونه عالما وكونه منها انه بعد كان حيا لم يزل غير مدرك ومنها
 انه قد يعلم ما لا يدركه ويدرك ما لا يعلمه كما يدرك هبة الخمر ويعلم
 وكما لو ادرك شيئا من ادراكها معنيين مختلفان ومنها ان من ادرك
 من علمه عينه فانه يجد الفرقه بين حالته مع كونه عالما في الحالين على
 السواد ان العلم غير الادراك واحسني بان الادراك طريق من طريق
 العلم فلا يكون عليا على كالمع والراجحه قلت ادراك جمع يكون
 عليه تعلم كالمع والراجحه ولا سيما اذا بقا ولا سيما لانه يعيد نوع عايشه
 ولا يعيد ذلك كونه راما وشامعا مسئله قال شاعرا كونه مدركا
 يحيد عند الادراك وقال ابو القاسم الواثق ان هذه الصفه لا يحيد بل
 يكون مستحقه لكونه حيا ولكن العلق يحيد لان الواثق من ان يحيد
 من نفسه يحيد هذه الصفه ولا بد من حاله وجود المدرك وبسبب عدم
 في ان حاله خلاف في الحالين بغير وجود المدرك لا يعلم نفسه
 مدركا وفي ذلك الحاله تعلم من انه يحيد هذه الصفه واحسني ان هذه

الصفة خبر عن حياه وسلامه الخواص وجميعها موجودة الا ان المانع من
تأثير تلك الصفة هو عدم العلق بالمرتبة فاذا وجد المرتبة تعلقت
الصفة التي كانت لا يتأثر بحد صفة قلبا كونها حيا يبرز وتنفص هذه الصفة
وعند الادراك تحدد الصفة مسئلة الادراك ليست بمعنى عند له هاتم
وانما يكون مبدعا لكونه حيا شربا وجود المرتبة وارتفاع الافاق والمواقع
وعند الشايع هو معنى لنا انه متى صح ان يدرج وجب ان يدرج
والصفة متى صح وجب ان يكون له لانه لو احتاج الماعله لا يحتاج
تلك الماعله في كونها على صفة الى حله اخرى فنودي لما لا ينفك به وانما
قلت ان هذه الصفة متى صح وجب ان يكون له ذلك لما وثقنا بالمشاهدة
ان يفرق العمل من ان يدنا فيه لا يراها ولا يعمل ما يراه من الاجتام اشتر
ولعمل من ان يدنا من الداد والبقوات لا سمعها والمذم العلم
عند الادراك الشايع ان يحصل الادراك والحاصل العلم كالصو
والمجنون وانما يصح في البالغ الكامل العقل ان ذلك من حال العقل
فان قل نحن ان حوزنا ان يكون من ادنا في الازاء يعطى على
انه ليس من ادنا شئ مما لكم يعطون ان شئتموه اليوم ومن راقوم
امس وان حوزكم بان يكون غيره بان خلق الله مثلك قلت العلم باننا ليس
من ادنا شئ يستند الى العلم باننا لو كان لرانااه وانتم يجوزون ان يكون
والا يراه فكيف حصل هذا العلم والعلم بان زيدا الذي راناه اليوم من
رانااه امس علم مبتدأ استند الى شئ وقد حصل من فعل الله تعالى
وسطعانه دليل اخر ولاش لو كان معنى لكان لا يحلوا اما ان يحصل

من جعلنا او من فعله تعالى ولو كان من جعلنا الركل اما ان يمتل
هسته او منولدا وقد علمنا انه لا يكون جعلنا ما شئنا الوجود
انه لو كان يجب اذا كانت خصه ثنائيه ان يصح ان يراه وان لا يراه
وكان نفق على اختيارنا وقد علمنا خلاف ذلك ومثقا الشايع
حجب ان يصح ان يفعل الادراك للمحبوب والذوق يكون منولدا الماسية
من بعد فقلت انه لو كان معنى لكان من فعل الله تعالى ولا يكون ان يكون
كذلك ان كان كونه مع وجود المرتبة وانما يصح المواقع وصحة الخواص
ان لا يحلق فلا يدرج ما محضتنا وهذا مع الصفة المتأهات ولا يلزم
العلم بان يكون ان لا يحلق ولا يحصل عالما ولا يكون يخرج المرتبة من ان يكون
كامل العقل فان قيل حتما المذم حوزكم في الادراك بلزمكم في
انفصال الشايع لانه من فعل الله تعالى فمجرد ان لا يحلق فقلت وجود الشايع
وبفاده من شرط صحة الحاشية فاذا المر واحد فالحاشية غير محبوبة
وهو لم يزل العن المظلمه دليل اخر واستدلوا هاتم باننا يعلم
بدرج لكونه حيا شرط وجود المرتبة فاذا كان كونها حيا يبرز
في كونها مدرج كذا كذا الواحد منا والوعلى مسلم اننا نفعل بذكر المعنى
والوالعاسم ان سلم ان يدرج وقد دللنا على ذلك ولا نقول انه بذكر المعنى
لان ذلك المعنى اما يحله او يحل عشم او لا في محل وكل ذلك ياتيه
دل انه بذكر لكونه حيا واحصنا حصل مدرج كماع حوزنا ان
حصل فلما حدد الصفة مسلم فاما مع حوزنا ان لا يحدد ويعبر
سلم والصفة انما تدل على العله اذا صحت وسجد مع حوزنا ان لا يحدد

والحال واجده والشرط واجد وثبت انه لا يجوز لمشي الوجود
 على ما ثبت في اثبات الاعراض وليس كذلك لانه لا يمكن
 وجب واذ لم يمتنع لم يمتنع والموجب واحد فلا يعمل بعلمه وبعد
 فاننا نقول انه يدرى ان التوحيدها بشرط وجود المذكر ولم يمتنع
 في ان يمتنع سنوا العله واحتمل ان الادراك اذا لم يمتنع معنى بالما
 من اي شيء يمنع فلنا منع من ان يمتنع على مقتضى المبدأ في المنع فيكون
 في المذكر وقد يكون في المذكر مثله ومن قال الادراك معنى
 احله واما لم يمتنع على انه فعل الله تعالى والعدد اذ به يقول انه قد يكون
 من فعل العبد بولده من مع الحظ واما من ان العبد الذي له انه قوله
 من فعل الحق وقال بعضا ان الحاحظه فعل ذكر الحواس يقع طاعا
 وقال النظام هو فعل الذي بالاحاطة حلقه الحواس والادراك على الله
 فعل الله ان يمتنع ازدياد الموانع وحال الدواعي يزوم فعل ذلك فلا يدرى عليه
 ولا لو كان من فعل العباد لم يكن اما ان يكون مباشر او متولدا وقد سنا
 ان لا يمتنع مباشر ولا غير ان يكون متولدا لانه ليس بان يجعل مع العبد
 متولدا بشرط الشعاع والحيوم والباقي وان يمتنع بعض هذه الاشياء
 متولدا بشرط مع العبد فيجب المعامل عليه ولا بد ان يدرى ان يكون
 مستنا واحدا متولدا عن استيات كثره ولا بد لو كان من فعل الله
 ان بفعل المذكر ان الغايب كما بفعله الحاضر وبعث ان بفعله للمعبد
 والقدم والمحيى مما في عليه الذوق فلما قول الحاحظه وقد سنا في القول
 بالظن وقول النظام مع فتاد متاخر لانها سألنا بالعامه قد يكون حدها

هذا هو الحق في قوله

وجه الاختيار وما يجب وجوده بالاحاطة حلقه لا سألنا الاختيار وقد سنا
 فتاد هذه القول وانما يلزمه ان يمتنع الى التوحيدها والادراك
 والعتاج وحلها فاننا ان النظام يرجع عن هذه الادراك التي يمتنع
 احسن عظم قالوا اذا فقه عينيه يدرى واذ عظم لا يدرى فلنا مع العبد
 هاهنا شروطا اخر ولو كان ان يقال انه مولودا في عمره مستناه
 ومن قال الادراك معنى من فعل الله على اختلافه اقالوا على مع سلامة الحاشية
 لا يحملونه فلا يكون ان يكون محضه سني لا تراه وقال ابو الهذيل في القاموس
 فيد انه كثر علمه المثل منه وشرح صالح بانما يكون محضه سني لا
 يراه اما ان يكون على مناه على اختلافه وهو ان المثل لا يكون على اختلافه
 او من مناه وما قاله يودي الى ان لا يتوحيدها فيكون في الصغير
 انما كثره واما ليس كثرته ان يكون وفتاد هذا طاهر مسئلة
 لو كان الادراك معنى لكان يوجد مع مع العبد وهو قول الله تعالى
 بعضهم يوجد قبله لانه لو وجد قبل مع الحظ لوجب كونه
 مذكر او لو وجد بعده لوجب مع فتح العين وازدياد الموانع ان لا يكون
 مذكر او كل ذلك هو فاستدست انه لو وجد معه مثله
 الادراك لو كان معنى لكان محله الحواس وقال بعضهم محله القلب
 لانه يمتنع حاله على ما سنا واذ فقه عينيه وراي المذكر ثم عظم
 عينيه فان علمه وقلبه على السواء وحده حاله محله دلان المعنى
 حل الحواس لانه اذا استندت حاشيته لا يدرى ولو كان محله القلب
 لكان فتاد الحاشية لا تدرى حاله مسئلة وكونه مذكر او

نحو قوله تعالى

بتقدير جال بعد جال عند قاضي الفضاة وقال ابو رشيد
 لا يتقدّم لنا ان تلك الجاه لو كانت متي وقسمت لمقت مع موافق المدرك
 فاما لم يمس دلها بعد فان قيل وجود المدرك شرط فيها فاما لا يمتز
 لغوات الشرط لا لا بها لا متي فلنا هذا فاستدكاه ادا وحده المالكه
 ومحلها احيا هو فالشي اما متي لما هو عليه في ذاته فلا يكون شرطها
 امر متي متصل واحص ابو رشيد بان الجاسه على ما كانت المدرك
 على ما كان والادراك كما كان فلا معنى لمولها انما يمتد على هذا
 قلت لو كان الادراك متي لكان لا يمتد مع متي له وانما الجاسه
 ان احدها يحتاج في الادراك الى شعاع يوصل عن عيه ويكون من تمام الله
 وعيب ان يكون تحت كاشا من المزمع من عيه قاعده الشعاع وكما محوري محوري
 الثاني وذهبت الاحتد به الى ان الشعاع ليس شرطاً وحكي على المدرك
 مثل ذلك وعند بعضهم اتصال الشعاع بالمرئي شرطاً وقال المطام الشعاع متي
 يمكن بالمرآه فالدليل على ان الشعاع شرطاً وهو متي ان عند وجود
 الشعاع يدرك وعند عيه لا يدرك واذا ضعف ضعف الادراك
 فصار كمرآه الحاشه فكما ان الحاشه شرطاً كذلك الشعاع
 بوضحه انه يقوى ماده الشعاع ولذلك تستعير بالتراج والشمس على
 الدويه ولهذا اتى القز بالليل فيقوم شعاعه ولهذا اتى الحاشه
 بهار العليه الصوع على شعاعه وتاثيره فيه فكل ذلك يدرك على ان
 الشعاع تاثيره في الادراك ولا يمتد من حيث كل سائر عيه مع فرد
 الشعاع كما لما في العيز وكذا لا يدرك ولان الاجول يرى الشيء لان

شعاع عيه التي يدرك عيه سميت شعاع عيه الشرح ولان
 من ينظر في الشيء الصقل يرى وجهه طويلاً وحيزاً ووجهه
 في الكبر والضعف باختلاف المرآه لان الشعاع ينقله عن قدره
 ولان من غير عيه زاي الغز فترى ان الشعاع يحرك بوجه متصرفاً
 عن شعاع العين الاخرى ولذا يرى في كنف من العهر طيات احد النور عايد
 الى الاخر ولا يمتد شرطاً في المصباح زاي الشعاع كما يحسب متصرفاً ولا
 حرك شعاع يصير بعد ان انزى هو المتحرك ليعاين اتصال الشعاع ولا يمتد
 في القوه ولا يمتد فاذا جمع الشعاع في شمت السطح الاول علم ما فيه يمتز
 بعليه الى التظن الثاني والثالث فيرى ذلك فلو كان الله بصير الشعاع وال
 لما كان كذا الله ولا لا يمتد في المحي ولا ما هو في خلاف متي له
 لانه لا يمتد به وكل ذلك يدرك على ان يحتاج الى الشعاع وانما حاشه من حاشه
 بان لو كان يدرك بالشعاع لكان اذا اتى عيه لا يدرك البعد الا بعد
 مده وقد علمنا ان كاشا متي عيه يرى النور واذا انظر في المرآه بصوت
 صوت نداء ولو كان يصير بعين الشعاع لكان يرى المرآه اولاً ثم صوت النور
 لان الشعاع يصل اولاً ثم يصير في الحواس انما يمتد في البعد
 لان الشعاع المتي في الجو يصل شعاع بصير متي ما يصل بالحواس
 كانه شعاع يصير وقد كتمان كمن المتصل من الا ان كالمصل الانزى
 ان الصوتان يصير في بعين الشرحه كالدفا المرآه فان زويه
 الصوتين يكون بعد زويه المرآه صوت لكن ذلك الصوت لا يصطط كما
 فلنا ان شمس من العلم ثم يعلم والمده بينهما الاصل واجه بانها كان

ترى الشجاع لما رأى المذاهب الشجاع يعكس عنه فان علمت فيها
 ليس من ولسا فلو علمت انما تعلق مرآة لا تفرس فيها وجب لا
 نراها مع عظمها وهذا حال فلنا فيها نصرت في علق بها الشجاع
 من يعكس وما دام يعكس يعكس هذا المذاهب وصورة ثما وقيل
 ان الشجاع يعكس سعلق بالمزاهب ويعكس يعكس واحسب بان
 نظره في الآخرة كان عيبا يعكس الشجاع لوجود الضلالة والمضالاة
 ولسا الشرط في الانعكاس ان يكون الاله صفيقه ضما ان الشرط
 في الاله التي تعكسها الا اذا كان ان يكون على صفات مخصوصة من السبب
 والشجاع مستله قال امتحاننا فقال الشجاع بالمزاي ليس
 شرط وانما الشرط ان يكون بين قاعدته الشجاع وبين المرء سائر
 وكما يرى عجز السائر وقال بعضهم انما شرطه واعتل بها اسم بان
 الاتصال لو كان شرط الوجوب ان لا يرى العوض ولو بعد الاتصال لمجمله
 لوجب ان يرى كل ما جل في الجسم لان الشجاع اتصال مجمله حتى ترى الظلم
 قال القاضي وهذا بعد لان ما لا يرى في نفسه كيف يعكس فيه شرائط
 الذروب قال والفحس من الاستدلال ان يقال قد ثبت في الحواس
 ان ما يدرك بها وان احصلت فشرطه لا يختلف فلهذا لا يرى بالادب
 الاضواء كلها على طريقة واحدة وكذلك الظلم والارابع
 فلا يصح ان يجعل شرط الذروب الاتصال به مره ومجمله اخرى بل يجب ان
 شرط ما ذكرنا حتى يكون على طريقة واحدة ضما ان يجعل الجسم محال
 لصيرته لست يسهل وبين محل الحرارة السور ولا يذ المزا الجسم الا

والشجاع يستل به ان جعل في المذاهب لان ما لا يمكن العلم
 قد يكون شرطا وقد لا يكون وانما بوجب ذلك لانه لا ينفك بالشرط الذي
 ذكرناه الا ويستل به ان كما حستما ومجمله ان كان عيبا ولهذا قال
 شاعنا لو كان على مرئنا الوجوب ان نراه اذا صار شجاعا بعد على هذا
 الحد وان كان موجود الا على احد احسب ان يورث شيئا من الواحد ما يورث
 الجوهر والعرض على حد واحد والشرط في الاول ان بالحاسة لا خلف
 فلو كان اتصال الشجاع بشرط لما روي العرض مقرر على هذه الوجه
 واحسب باننا نرى الاجتهاد اذا انفصل بها الشجاع وبما ذكرنا جواب
 من له قال يورث شيئا بل في رتبة الظلمة هذا الشجاع واما في
 محتاج الي زيادة شجاع وقال القاضي الظلمة الخفية بان يرى وزعمها
 بل كل واحد اما ان محتاج الي زيادة شجاع او لا محتاج ولا وجه للفرق
 وجه ما نقوله القاضي ان الظلمة البعد نراها الواحد منا ويرى
 غيرها فلم يحسن احدهما بزيادة شجاع بل يراها على حد واحد واجه
 يورث شيئا من سائر دخل بها مطلقا لا في الظلمة وتقبل منه
 اذا عمض عينه ولا يرى عيبا الظلمة بزيادة الزداد شجاعه لصاح
 او عيبه زاه فلنا الظلمة بدخل بعينه فمع الشجاع عن القوفا
 لمودخل الشئ من عينه او لما فانه نراه ولا يرى غيره كذلك هذا
 مستله ما نراه في المذاهب انما يرى من حيث يعكس الشجاع منها
 على خط مستقيم الى الوجه وعينه مصير ما قالها كانت مقابل
 للمعين وقال تعالى فيه ذلك خلق لخير عله الله هناك وحكي بوالسهم عن

فمزم ان المراه مطيع فيها صوره ما قالها من الاجسام لصفاتها فذلك
 ارجحها والاطباع عندهم كقول الطير بعض الحام وعن بعض
 المذلل ان المراه تؤدي التامثل صورنا هذا كلام محتمل فمحتمل
 على ما اولنا ان الشجاع لما كان له للزوبير كالحاسته صارت
 لمراه عينه فان كانت مفضله فاما لما يجب ان ترى كما يجب
 ان يرى ما قال عينه فلهذا افلنا ان المراه هو وجه الانسان لا غير وما
 قاله صالح جهل عظيم لانه لو كان يكون المراه على صفة لها فذلك
 فيها الاجسام العظيمة لان الانسان يرى في المراه السما والخبار
 وغيرها ولا لانه لو كان كما قال لما حدثت على طريقه اجرة وكان يكون
 في حال ان يطر ولا يرى شيئا من غير ما في وان ترى في بعض الاحوال فاما
 من يقول مطيع فيه صوره فلنا ان معنى بهذا ان قال بوحدها ما تراه
 فقد ينافي به وقد بينا فتاد القول بالاطبع مسئلة المراه يذكر
 الحق هو الشرط ما ذكرنا والصوت يذكر بحيث هو عند له هائم
 واصحابه وقال ابو علي يسفل محله الى الصاخ ثم رجع وقال يذكر حيث
 هو وقال ابو القاسم الصوت يولد في الهواء صوتنا اخترتم تشدد ذكرهم حاور
 الصاخ مستمع حينئذ وقد بينا هذه المسئلة في باب الاصوات
 ودلنا عليه بوجه منها انما كان يجب ان لا يبين الوجه ومنها انه كان يجب
 ان يبين ان يتفعل الى بعض الحاضرين ومنها انما كان يجب ان يسفل بعض
 المروف الى غير ذلك فاما المراه والدرون والطعوم والاراع
 فانما يذكر للمحل الحيوي في عمره الا ترى انما يذكر للمحل الحيوي

حرازة النار وتزوده الماء وطعم الاشياء وزواجها ومن
 ان لا يكون من محل المحر وبمنه سائر وكما عرفت في السائر مما
 ٧٧١ لا مذكرات للمحل الحيوي منها مستلها بحوران مذكرات الارواح لا مذكر
 لونه عند له على وهو اختيار له على من جلد وقال ابو هاشم لا يرى وهو
 اختيار القائل وانفقوا ان لا يكون في القرب واستندل ابو هاشم
 بان الحال والمحل في حكم الوجود الواحد وحالهما مع المذكرات في التوافق
 ان يذكر احد هما ولا يذكر الاخر وان ما لاجله يرى الختم في اللون
 فوجب ان يراه وهو ان لا يراه في غير قاعه الشجاع وهذا هو
 في الدرون واستندل ابو علي بان الواحد يراه في الجسم من بعد مذكر وعقل
 منه وبين عمر وان كان لا يذكر لونه وقد بينا هذه المسئلة في باب
 الالوان مسئلة من حوزان يكون من يديه جسم عظيم كسف
 لم يمع القه بالمشاهدات وعند الاستحرة يقع البقع مع حوزان
 وهو مسئلة الدرون لاننا نقول لو كان يكون القه عند ركا
 والموانع من بفعه والحواش ثلثه ولا يدرسه حازان يكون حوزنا
 ينه لانراه ومع ذلك يطبع انه ليس لنا في ذلك وجهان احدهما ان العلم
 بانه ليس لها هنا جسم من على انه لو كان لراياه ولذلك لا يقع هذا العلم
 لا على لما حوزان يكون حوزته شئ لا تراه لانه استندل الطريق على بفعه
 والثاني انه لو كان هناك جسم ليج ان ترى في المانع لوجب ان يرى لانه
 يتفعل باختيار مختار فاذا سمع وجب من ان يسمع ويكلم ففقدت
 بفعه هذه الطريقة فلا يقع له البقع والذكر يح ما قلنا ان المراه حوزنا ان

من محضتنا احتتام قطاف ولا نراها لم يقع لنا البعد بانه ليس ذلك محضتنا
 ولا تعالى انهم محزونون في ريدانه غير الذي شأه شؤره امتن مع ذلك
 فمفهوم انه ذلك فكذلك نحن محزونون يكون محضتنا شأه شؤره غير
 على انه ليس بل العلم بانه ليس محضتنا حتم طريق وهو انه لو كان كذا
 كما ينشأ من حال الصبر في الحتم الطيف وحال الصبر في الطيف طاهر
 ان يكون ولا يرى لما يقع له الثقة لانه كذا ان يكون ولا يرى وقد لا يعلم
 بانه ليس محضته بل له طريق وهو انه لو كان كذا وانهم افترقوا
 القطر بقة فلم يحتمل لهم كذا العلم لانه يستند الي هذه طريقه واما
 العلم بان هذا زيد الذي شأه شؤره امتن فلا يستند الي في واما هو علمه
 ضروري حتم من جهة العلم بفقطه بانه وهذا كذا العلم لم يجر له اختبار
 لما كان علمه مستبدا لا اصل له في الضرورة متى حصل فقطه بانه ولا
 مسئلة للمستدكات حقائق عندنا وعند السوفسطائية لاحقاين لها
 وعن بعضهم ان حقيقة الاشياء على حسب ما يعتقد المعتقد وقال بعضهم
 حقايق ولا حقيقة لغيرها اما العرفه لاولى فقد سافنا قولهم وانما العلم
 مع من مشاقتهم وقال اما الاصل في الادله المشاهده فمن بغاها كذا علم
 وليس ما قصود بان تعالى يعلم ولم ينشأ العلم وهل لهذا القول حقيقة فان
 قالوا نعم باقتضوا وان قالوا لا لم يستحقوا الجواب وقد ذكرنا في
 ان على انهم جعلوا علمهم طنا فيصح ان يعلموا لان هذا من ان الاستدلال
 وفترت منه ذلك الاشياء ارباها ثم فاما قاضي القضاة ففصل
 كالموضع هو استدلال في صح ان ساطر فاما العرفه الثانيه ففارقنا

الاولى من وجهه ووافقتنا من وجهه فانه في فارقنا انما است جفت
 ووافقتنا انما على ما علم انشائه ضروره وقد اخطأت هذه القاطعه من وجهه
 وهو انما اعتقدت حوار كون الشيء على صفته ان يعتقد في المعقود وهذا
 في كسب من الصفات يعلم بطلانه ضروره في العلم في حال من كسب العلم في المشاهد
 لانه فرق بين العلم باستحاله كون الشيء موجودا معبودا وكسبه معبودا
 محضنا وبين العلم بحال المذرك المذرك اذا اذبح اللبس من حوزة ذلك كمن حوزة
 المشاهدات خلاف ما شاهده والذي يستند قولهم ان اعتقاد المعقود
 لا يوترق في حال الشيء لانه لو انزل لكان شيا فيه وكان يصح منا ايجاد العلم والعقد
 وشا بصفات الجسم ولا يعلم على هذا حب في الشيء ان يكون شيا
 متوا دافعا محدثا وهذا ما علم مستبدا ضروره فاما الفرقه الثالثه
 فوافقت الفرقين في نفي ما علم ضروره والذي يستند قولهم ان العلم
 لمخبر له اختبار في تكون النفس اليه كالمعلم بانها تاهرات فلا فصل
 بينهما وعال لهم اعتقادهم انما لا تاهرات حقيقه او مشاهدات
 لا فان قال مشاهده كابدوان قال لا وجبان لا يكون له حقيقة
 وقد علموا ان الفروا شماس بر الى بعضها منها ان الما طرقة السيف
 ترى وجهه طولاً وسفلى طولاً ومنها ان الشمس ترى كأنها مرسية
 مع انما اكبر من الارض ومن وضع الحاتم على حقيقه بر في السيف
 والكبر كبير اقلنا ان الشعاع يمتد من العين على مثل
 الصوره اسعفه عريض واعلاه بدمق فاذا اشد طولاً والمتا ف
 بعده انزال ندق في ذلك المعقد شعاع قد دوا في الحاتم بر في السيف

فاما العلم في المشاهدات
 فاما العلم في المشاهدات

الا ان الشجاع يلقاه وهو عتري فترى اعظم قالوا الحشم في الصاب
 ترى اعظم قلنا ان اجزا الحمار سقلا في الحشم فترى في العبد كما سنجسم
 فترى اعظم وعلى هذا انما القمزة عند الطلوع اعظم لما سعلق به من
 الحارات المتجاوزة قالوا البسطة على الدابة ترى كاشا طوق
 فلنا لان الشجاع المضطرب يادور معقلا على سمت الاصل وترى كاشا طوق
 وهذا الحشم اذ ارتفعه مترار ترى الارض كأنها مضطرب واضطراب
 الشجاع قالوا الا تخاف على السطرى مكنوسه قلنا لان الشجاع
 الذي يعلو عن الما لقي اصل الا تخاف بقره من تلق اعلاها قالوا ان اذكر
 السقيبه ترى النحر على الشيط كأنه حترى في غير وجه السقيبه قلنا لان
 الشجاع مضطرب وسقط لسرعا ومط يطحن عنه السقيبه ويخلف
 النحر فيرى كأنه ستر الى خلف قالوا القمزة تحت الحمار ترى كأنها ستر
 والستاب واقف قلنا لان الشجاع حركه الستاب بمحمل العبد ذلك
 قالوا لا حول ترى القمزة فترى قلنا لان الشجاع حركه الستاب بمحمل
 ذلك قالوا لا حول ترى القمزة فترى قلنا لان الشجاع سفل
 مضطربا في وجهه قالوا الشراب ترى كأنه ما قلنا لان الحمار
 شابه بالما فاذا وقعت عليه الشمس بلا الا واضطرب كأنه ما قالوا صوته
 واجده يستحسنها واخبره تفهمها اخبر قلنا انما ذكر جمع الى
 الشهور والبقار قالوا دود الحبل بعش في الحبل والتمتع في الما وعبرها
 بموت قلنا انما سعدى بالحمل والماء لا توتر في محارق انفسه
 من حيث يبيته محصوره ولذلك موت السمك اذا فاز والماء قالوا

من الادوية ما سفع زبادا وعثر على اقلنا الصبر والفتح محدث من
 من حقه البسطة على قالوا البسطة على صاحب المزاج من صاحب المم
 حلو اقلنا اذ ان احزنا البسطة لا خلف اما تعرف به احزنا على عليه
 واحزنا المزاج تفكر به فحده من صاحب الدم ليس في احزنا مزاجه
 ولذا لم يحد من كاه على حد واحد لما احلقت وهذا احزنا الراوي العتري بالما
 سعيير لونه وان كان الما لم يعرف مستله كمن ان يحل العبد باللون
 في قلب الاكمة وعذلي هاشم الجوز وقد سنا من ثل صفة ليس للسمع والسمع
 يكون سمعا بصيرا صفه زائدة على قوته حيا لا افة به وله يكون شامعا
 وزا اساو مدرك حاله وصفه زائدة على كونه حيا عالما وهذا مذهب
 قاض القضاة وقال ابو علي لم يكون سمعا بصيرا صفه زائدة واحلف قولني
 هاشم وقال الاسعدي السمع صفه والسمع صفه والبصر صفه والبصر
 معنى ان كل من كان سمعا بصيرا كان حيا افة به كان سمعا بصيرا وكل
 من علم احد الصفتين علم الاخرى ولو كان احدهما غير الاخرى لم يكن
 الحان سمع وجود احدهما مع عدم الاخرى على غير الوجه والالبسطة صفه
 بالصفتين الحسن بالحسين فان قيل سمما سعلق قلنا لا بد من وجه
 ولا وجه موجب سعلق احدهما الاخر حتى لا يفتل احدهما عن الاخر
 فط والسمع من اذ او حد المستمع سمعه والبصر من اذ او حد البصر انصر
 فاما ما نقول الاسعدي فقامت من وجوهنا ان اسات معنى العقل
 يودى الى الحمايات واشاد السمع والبصر غير هذه الحمايات المعقولة
 لا بعقل ولا بغير اشارة ومفها انه لو كان معنى الحان موجب حيا او حكما

لا اقول
 من كلام
 الامام

وتم سنان ثوبه ستمضا هو كونه حيا لا افع به واذا لم يرض حاله والجم لا يجوز
اثبات معنى ومنها انه لا يخلو اما ان يكون ذلك المعنى محدثا او قديما
ولا يجوز كونه محدثا لانه يجب ان يكون من قبل لا يكون شميما بغير او لا يجوز
ان يكون قديما لما بيننا من قبل ان لا يجوز اثبات قدم مع الوجود مستله
المذكر حاشته الصرا الجوهري واللون هاهنا السلام يقع في حصول
احدها ان عندنا الاشياء على ضربين منها ما يدرك ومنها ما لا يدرك
ولا يقع عليه الادراك وقال بعضهم كل موجود مدرك بهذه الحاشية وقال
بعضهم بل كل موجود يقع ان يدرك ساير الحواس وهو قول الاشعرين
وقال بعضهم كل قائم بغيره يقع ان يدرك لا غير وقال بعضهم الاعراض
تدرك لا غير وتقول الحاشية القاطنة بالليل على ان المدرك والعلوم
لا تدرك اصلا والطعوم والارواح لا تدرك ووجهنا انه لو صح ان يدرك
وجب والا اذ الى الجاهلات وان لا يتق بالمنا هدايات ومنها انه
لو حاز ان يقع عليه الرؤية والسمع فبما لم يصح ان يسمع في المصروف انه
يجب ان يرى فاما ما يدرك مختلف فالجواهر مدركه عندنا خلافا
للقاطنة لينا ان الانسان يعقل من الطويل والعقد والصغر والكبر
عند الدونة على طريقة ولجبه فوجب ان يكون مدركا والدليل على ان
الاعراض تدرك انه يعقل من السواد والماض والطعم والرائحة
والصوت وثانها ما يدرك وما لا يدرك فالجواهر مدرك
حاشية العين الدورية ومجل الجيوم واللون مدرك حاشية العين
ولا تدرك حاشية العين غير هذه تدرك الصوت بالاذن فقط

وبدرك الطعم حاشية الزوا والرائحة حاشية الالوان والحرارة والبرودة
مجل الجيوم فاما الفاد الزطوية واليبوسة والاكوان فقد بينا ان مدركها
وثالثها حاشية الابدات فمنه ما يدرك طول الجيوم فقط ومنها ما يحل
الى حاشية زائدة كالعين والسمع ويخوذ ذلك كل ذلك مما بيننا في ابوابه فلا
معنى اعادته مستله الحواس اربع عند لي هاشم والقاضي والشيخ
المتن في الحواس وحكي ذلك عن الحاجظ وقال كثير المتأخرين الحواس
حسب وعدا للتمس حاشية وهو قول علي ومزيد في ذلك هاشم وقال
النظام حسن الاثنان كله حسن واحد وهو وجوده الاشياء المستوية
وما عدا الحواس سبعة وعندها القلب والمباصرة اثنان الحاشية
عمارة عن سبعة محصورة مدرك بها مدرك كل من خصوصه والتمس بكل
مجل الجيوم مدرك بها الحرارة والبرودة والحواس من غير اختصاص
فاما القلب فانه لا يختص ما يدرك شي كان الامر واللذة فاما مدرك
به مدرك ساير الحواس فاما المباشرة فهناك بغير من عندنا على وجه
التمس هو ذك الله سبحانه والحواس هنا حاشية وقول النظام
فما تدركه ان اذ الابدات فقد علمنا انه مختلف وان زائدة العلوم
فهي ايضا مختلفة قال ابو هاشم والقاضي البعد المفروض لا يسمع ادراك
الصوت اذ كان من الصوت والصباح اعناج وقال ابو عبد الله الصريح
ممنوع وهو موقوف على تشديد وجه قول لي هاشم ان الصوت يسمع حيث
ولا شرط في ادراكه الا اعناج الصباح وان لا يكون بينهما
ما يحزى محزى السد وقد وجد هذا الشرط فوجب ان يسمع وليس كذلك

لزومه لا يدرى ما الشايع ولا يصل الي العبد وجه قول عبد الله
ان العبد يسمع من سماع الاصوات كما يسمع من زوجه العين فالمتكبر
لا يدرى ما كماله الاخر ولو صح ما قالوا يسمع من المشرق صوت من المغرب
ولانه خبر الشايع حيث انما هو من قرب سمعه جدا ومن بعد كاسته وان
القول يصعب على العبد فما زال يحد يحد والفاشي يقول كل ذلك
لما مر حديث الصاخر والصوت ما خزي مخزي السدر من الاكام والبلال وكوفا
مثله القدم شمانية يدرى جميع المذكرات ويزي المذكرات وسمع
المستمرجات وكذلك يدرى الطعوم والارابع والخزانات والبرديات
ومحرفا خلافا للسعد اذ به انه يعلمها فقط وهذا سني على ان يكون
مذكرات صفه زائده على كونها وان المقصود لذلك كونها حيا لا افعه
وقد سنا ذلك في باب التوحيد مثله فاما الاله واللاه فعند
مشايعنا انه يغلب يدرى ولا يلد ولا يلد ولا يلد ولا يلد ولا يلد ولا يلد
لنا انما يدرى ان كماله يدرى شايذ المذكرات واليد على يدرى
للمذكرات موجب ان يدرى كمالها وانما لا يلد لان الاله واللاه
سمع الشهود والبنات وذلك لا يجوز عليه فاما الادراك فيكون
عليه موجب ان يدرى كمالها واحصى احوالها انما احصاها من
سائر الاعراض انما يدرى كمالها في محل الحق منهما وهذا المعنى
لا يصح على ما على ملك هذا البيت لاجل الالم ولكن معنى يرجع اليها
انما يدرى كمالها في شايذ المذكرات الى محل حرمه وسمه وحاشه
وهو على ما يحتاج اليه مثله الادراك لو كان معنى كان لا يقي

عند الفاشي وقال ابو زيد الاقرب انه يجوز عليه ان يدرى كمالها
حاز عليه المفا لا سفي الا يدرى ما خزي مخزي العين والحدوث خرج
من كونه مذكرات شامع متلامه الحاشه واحتياج الشرايط من غير صدم
وهو اذ ان بعد المذكرات و ابو زيد يقول هذا يدل على انه ليس
اذ لو كان معنى لمكان لا يطل بالصدر والاسرار قال ولا انه سني في كون
مذكرات على حاله واجده لو كانا كثره دلالة سني مثله الادراك
لو كان معنى لم يكن له صدمه واحلف قول لي على فريما يقول ان العبد
له وز ما يقول مثل قولنا ان الله لو كان له صدمه لكان على العبد
الادراك احد الحسنين صدمه الاخرى مفرى المعنى بالمسرف ولا يدرى كماله
من يدرى وهذا افاضه ولا يلد كماله ان يلد الادراك في اجدي عليه وفي
الاخرى صدمه فيكون على صدمه صدمه وان من شرط العبد ان يلد
سني وموجب احدهما على العكس من موجب الاخر وهو ان يلد على العبد
بالمدركات لم يلد ان يكون صدمه الادراك والو على قول العبد واللاه
عليه فليكن العباد اذ الاله وكذلك الصم مثله قال ابو علي
لو خلق الله على في احدى عينه اذراك وذهب احدى عينيه فانه
يوصف بانه اعما ويصير كماله على عالم جاهل وبناه على ان البصر يصر
لمعنى والاعما صدمه وهذا اجتهاد فيه ويوصف بما فاما ابو هاشم فيقول
لا يوصف بهما ولكن يقال انه اصرف اذ اذهب كل عينيه يوصف
بانه اعما لانه لا يدرى كماله من اعما وبصر ومعلوم في الاعما ان يكون
بصر او كل من يدرى شيئا بصوته بانه يصر واذا ذهب كل عينيه

بوصف بانه اعجازا وليس هذا كما لعلم والمجلد لا ينبغي واجد
 شحيل الوصف وانما الوصف سمن وهاهنا بوصف بالتحقق سنا
 واعني عنه وهذا حال مسئله قال ابو هاشم الموفى في الالداد
 كونه شقيا شرط الادراك وقال في موضع اخر الموفى كونه مدركا
 شرط الشهور والاول هو قول القاضي لسان الالداد من حكم
 الشهور ولما اوجب الله نيل المنتهي علم بانها حكمه ووضعه ان مع
 الشهور بلذ وعنده عدم الشهور كالبلذ وجه قول هاشم ان عند ادراك
 المنتهي بلذ بلذ انما حكم الادراك مسئله وكونه راسخا يرجع
 الى الحمله ٧ الى الاحزا وكذلك كونه مدركا وقال شون المعمر
 يرجع الى الاجزائ فيه وجهان اظهرهما ان الادراك صفة مقتضا
 عن كونها ٧ اوفه به وكونها اوفه به يرجع الى الحمله فذلك ما يقتضيه
 وثانها ان الواحد منا عند الادراك يجد ان حيلة مدركة لا يعضه
 ولا شئ طهر مما يجده المزمع بعينه واجتج سرمان اللدرك الحارة
 وبصطربان اليد مدركا ٧ الحمله ولنا هذه الحواس طرقت الى الادراك
 والادراك الذي يحصل عند فاصفه يرجع الى الحمله كما ان العلم بجل في اللذ واجب
 حالا الحمله كذا هذا مسئله قال ابو القاسم البجلي شرط الدار
 ان يكون هناك هو وعند ذلك ليس شرط لسان من شرط الادراك
 صحة الحاشية وما يمكن به الحاشية وصحة الحاشية وجودها
 على وجه ٧ اوفه بها وكمال الحاشية بقود السماع والهوى امر متعلق
 ولا يفرط فيه ولانه لا بد للشرط من وجه لاجله شرط ولا وجه هاهنا

وانما القاسم ساهذا على اصليين فاستدركا ان حاشية لا يفرط في العلم
 فستحكم ان بعد السماع ولا هو والاشارة انه الصراخ ودرم
 ملا بعد السماع فيه وقد بينا فتا هذا من الاصلين ولو صح ما قال بوجوب
 لا يكون الهوى شرطا لان الحاشية تمنع من بقود السماع فالدرك ان
 اقرب منه الى ان يكون شرطا مسئله لو كان العلم قد علمه في قد علمه
 على وليس هاشم ولي الحاشية الصالحى وعليه في ذلك مختلفه وعند القاضي القضا
 لا يجب ذلك اما النوعى واما هاشم في الادراك سعلت بالحق على احسن اوقافه
 والعدم من احسن الوصف عند لي على ومن بعض احسن الوصف عند لي هاشم
 ولو كان مدركا لعلق الادراك به واما الصالحى فقال القدم صفة راجعه
 اليه ولو اى لراى شدة له والادراك الى ان كان سنا عزمى
 معلوما عموما قال القاضي وقد بينا فتا بدهبه في المعلوم والمعلوم
 والصحيح انه لو اى لم يترى الا على الحال التي هو علمها في حال الادراك
 فاما ان كان مل ذلك فمالم يزل فلا يعلق به الادراك واما سعلت
 بالحالة الداهية الا ترى ان لا يترك فمما مضى ان كان بعد لم يترك
 بل يترك انه ميجز فقط مسئله قال ابو القاسم هاشم وابو اسحق
 بن عياش وقاضي القضا عدم شحاننا راى لفتة ولا لعله وقال
 ابو على وابو عبد الله المصري هو راى لفتة وجه القول الاول
 ان لا يجوز ان يكون راسا لعله لو حوه منها انما الحمله المعان ولانها
 اما ان تكون محذرا او قدما وبطل الاول لانه يودى الى ان يكون
 مدركا مع وجود المدرك وبطل الثاني لانه لا يجوز ان يتركه فله

من الله تعالى والحق ان يكون لشيء لان صفات النفس لا تتعلق بالشروط
وكونه لا يتعلق بالشروط وهو وجود المراتب ولو كان لشيء
لا يتعلق به وجه القول الاحتراز من غير هذه الصفات عن غيره بان
لا يتعلق من العلم والاله والحاشية مكان استحقاقه للنفس اذ لا بد
ان يكون لوجه فلما هو مبرز ومفصل هو كونها جيا لا افة به
ولا مجال باليقين ولا بالعلم على ما ساهمت له الجس عيانهم عن
الاله التي بدت بها وهي الخواص عند لي هاشم وعبد لي على عز اول العلم
بالمزكيات وفيه حوزة لئلا يوهانم وان كان طاهر من لاهم ما ذكرنا
وقال ابو القاسم الحسن هاشم ما عني به من المحتش وانكاه واما سئل به
او ما عني به وجه قول لي على علم بقاوان احسب بالنسب واحتشيت
بالحمى وبغالب المعلوم على عقله لا تحتش بكذا وتردون به العلم ومنه نقل
علوم الحسن وجه قوله هاشم انهم عول به عما نزع عن امره من الحاشية
بقول احتش بعنه ومثي قالوا احتش بالحمى فالمراد اذرا صلبها لملا حشرتها
وقول بعلم الحسن وعلى ما يقع بالادراك لان لا يصل ان الشيء يضاف
الى غيره فاما قوله القاسم نفع بتردد لان الحسن جملة الحي والمماسة
حكمه معصية على العلم مستلزمه عندنا الادراك يتعلق بالشيء على
احتمرا وضا فانه طاهر مذهب له القاسم خلاف ذلك لئلا ان عند
الادراك مع علم اختلاف ما يختلف من المراتب اذ امره ليس شيا
بعلم وجود ما ساهته فلا يخلو اما ان يتعلق الادراك بوجوده
او بالصفة التي لا حيلها خالف وتطاول لا لا وجب ان بدت

كل موجود فلم ينش الا الشا وكر صفات لئلا يعلم عند الادراك غيره
ووجوده وكونه كاشا في غيره ولا يتعلق الادراك كونه كاشا لانه كاشا
ان لفصل لئلا كاشا في بلع الحية وكاشا في اخر المحاد باليد لا
يتعلق بوجوده لما ينش الا ان يتعلق بغيره ولا نأخذ الادراك بعلمه
على الصفة التي يما يميز من غيره ككونه متواذ او بياضا فان قيل فعلى
هذا وجب ان يتعلق الادراك بالصفة الذاتية المحمودة وعذرك لا يتعلق
به فلما لا لا لا يتعلق لوجب ان يرى المحمودة
باب في الدم من كذا كان في علمه
حشر سوى الاعتقاد وهو مذهب جماعة من المشايخ وطاهر مذهب
له هاشم انما ليس بعني زائد على الاعتقاد واما هو فم واثق فان اعتقد
في بعض محله مصوره او موت يقع او ما يودي به ذلك ولو اراه لا كان كذلك
وهو الدم ور مما عني به كاشا مثل قول له على قاشا انما عني من
اصحابه وقاشا الفضا فاما انما ليس بحشر اسره واما رجع له الاعتقاد
كالغير وهو احسن من العلم ومعناه ما ذكره اوله والدار اعلمه الله
على الوصف الذي ذكرنا كان نادما واذ ان عن كاشا الاحم لا يما
لو كان الدم معنى سواء كان في العلم والحال بالصدق كاشا بالاحم
ذكرنا ولا يكون نادما وقطلان حكمه من ان الدم يما ذكرنا
فان قيل الغم اعتقاد مضمحل حاصله او سيطرة والدم معلوم بالملك
فكيف يكون غما فلما الدم غم لانه فعل فاعل حشر عليه عقابا في
الحال اوله اسفان لا في الماضي من العمد وهو الدم لا ان يفسر ما فعله

على ان كان عذره غير مقبول كذا ذكره في الدلالة فتبين
على شيئا احدها ان العقاب يستحق على الفاعل لفقده وثانيها
ان وجه وجوب التوبة اشتراط العقاب والثالث انه يجب ان يوجب
لعمومه واذا استهزئت العقوبة لثبوتها ونبت ان جميع المعاني تتوافر
الفتح علم انه لم يندم لفتحها فالتفتل الاول والدليل عليه انه لو وجد
تباينها في الفعل ولم يوجد وجه الفتح لم يستحق العقاب ولو عذر
وجه الفتح عن تباين الوجه واستحق العقاب واما الفصل الثاني
فالدليل عليه انه لو لم يستحق العقاب لم يلزمه التوبة ومما استحقته
لزمته واما الفصل الثالث فالدليل عليه انه يجب ان يندم على
الفعل على الوجه الذي لزمه استحق العقاب فثبت لمعنى هذه
الاصول صحة ما ذكرنا ولا يلزم التوبة من الصفات وان لم يكن
ميرضا عقابه لان احكامنا لم نزل كما يجب ومنهم من قال بحسب لفظ فان
قبيل لم يلزم انه اذا استحق العقاب لوجه لزمه ان يندم
على فعله الوجه قلت لان من اضره فعل لزمه تركه لاجل ذلك الوجه
ولان من اعتد به الى ان استأله ليجب ان يعتد به استأله لا
لوجه اخر الا ترى انه لو ضرب انسانا ثم قال انما اعتد به
لا يلا افرى على تركه او ما شا كسبه عدس ففاد دليل اخر
ولان الديق اعتقاد محقق من علم وجوبه لا بد ان يعلم وجه وجوبه
فاذا علم ان وجه وجوبه كونه ميتا وعلم في كل وقت فقهه ولم يندم
علم انه لم يندم لا لوجه الا ترى ان علم ان المحدث يحتاج الى محدث لحدوثه
ثم علم ان المحدث يحتاج الى محدث ان هذا الشيء محدث علم انه يحتاج
الى محدث لا محالة كذا ذكره في دليل اخر وان التوبة كما لا يخفى

والا عند اذ يبعث الاله ان يكون اعتد اذ اعلت الاثام لا يندم على
كسبه التوبة ذلك لان الخبز ولا يعلم انما هو التوبة على
لا يلا اصرته في الدنيا او اصره في الآخرة او ماله او غيره من ذلك
العقاب والمعنى فيه انه لم يندم لوجه الذي يستحق العقاب من لفظ المحدث
فان قيل اذا تاب من مفسد واضر على الاثام بواجب وجب ان يندم على
لان الاخلال بالواجب فصح فان قيل فاذا تاب من مفسد واضر على
وهو بعد فقد افاحته من نوعه وهذا بطلان اصله قلنا انما يجب توبته لان
له امر ليس يصح فلم يتركه في وجه الوجوب وهذا هو المعنى في التوبة
فصح وانما يعتد من احكامنا علمه حيث لا يعتد له هذا وانما يعتد به
اذا تاب من المفسد وهو مضر على نفسه وعنه وواجب ان يندم على
وهذا الخلاف لا يمانع وكان يجب ان يستحق عقاب اليهوديين ولعل
ولم يندم منه ويخفى على احكام العقاب ونوجد منه الحنونة وجميع ذلك
خلاف الجماعة والحقائق قال القاضى ان اليهودي لما تقيهم دينا
لمستكلم نوع من العقاب وهو غير مستكلم به فلا يستأله ولا يعتد به
ولم يندم فلا استحقاق العقاب حتى يقال ان عقابه ثابت مستحق ذلك
فاذا تاب على غير الوجه الصحيح كان عقابه ثابتا لا يندم
بالتوبة على شرائطها ولا يجب ان يكون يهوديا كالنصارى ولا يندم
الى النصرانية الا ترى ان من اضره يندم على احكام التوبة
وان كان كافر استحق عقاب الكفار لظواهرها مستكلمة كذا
هذا وقال ابو ترشيد انه اذا تاب بالاسلام وبطاعت خيرة فانه يخفف

فعل كونه محل لم يحسن عناية ذلك هذا واحسن انوا القسمة بالاعتدال
 والاحسن فعل القسمة وهو ان يحد التوبة كما كان قلنا سبطا بالاعتدال
 وعبروا ان قوله القسمة باقى كما كان عبرتكم حكما لاننا نصير كان فعل
 لان الدرة وضع موضع ان لم يفعل واجتنب بان لو كان واجب اشتراط العقاب
 لكان اعز لما المعصية لانه اذا سوب وعبروا فلنا سبطا بالاعتدال ووجد
 فحيث ان اشتراط العقاب لم يصلح لان الاعتراف في مسئلة التوبة
 سقطت العقاب الاصل لان الاعتراف في مسئلة التوبة لا يوجب العقاب بل في
 شرط ولا يزيل اعظم ثوابا يصير من ثواب التوبة وبين المعاصي من المعاصي ما هو
 من المعاصي والبطايات ومنها ما من قال بانها تساويها بزيل عقاب المعصية
 لانه في ذلك وهو انما ان الشريك بزيل ثواب التوبة ولو كان ثواب التوبة
 بزيل الشريك لكان ثواب الباب بزيد على ثواب التوبة وهذا لا يكون
 وثالثا ان لو كان كذلك لكان الباب عن الذبا اذا كان شريك
 المحرم وجب ان يفتق عنه عقاب شريك المحرم وان لم يستع عن ان الطاعة
 من عظم احطت العقاب ستوا كان في ذلك من عظم التوبة او من عظم
 كما لو كانت طاعة اكثر من معاصية جميعا فلما لم تسقط وعلم كل توبة ما
 سوب عنه لا يبرح علمنا انها لا تسقط لعظم الثواب وانما تسقط المذات
 وممنا ان التوبة لو كانت تسقط العقاب اعظم ثوابا لكان الشريك
 المحيط لا تسقط كالطاعة المحيطة فلما كانت توبه اليهودي
 والخارجي في الظلم تسقط عذاب الظلم وان كانت محيطه علم ان
 تلك تسقط لا اعطيت ومنها ان التوبة لو كانت توجب الثواب العظيم
 ولذا لم يصح العقاب وتسقط لا اعطيت لكان عند عدم التوبة

يعمل في ازالة العقاب لفعل ما حرم عليه كما هو في اننا حرم ان
 اعطيت لا يفتق الخال فيه بل ان سبقت او ما حرمه الله تعالى
 والمعاصي وكان يجب ان من باب مرة لا يبرحه بعد ذلك توبة انه اقل
 سائر المحرمات محذرا في فمكان يكون المومنا اعلم بالمعاصي وهذا المحرم
 واجتنب من خالف ثمان التوبة بحسب عقاب المعصية كما ان الطاعة
 لم يوجبها والحوادث ما ذكرنا من ذلك قال ابو علي التوبة من الذنوب
 يجب عقابا وقال التوبة في سمعنا والمثلية مغيرة لان التوبة لا تزيل
 بعينها وكذا في كل معصية ان يكون شدة فالحكمة لانه هاتم ان وجوب
 التوبة في العقل هو العزم من العقوبة وذلك لان يكون من تسقط
 او يعرف ان سبقت جميع الاستحقاق ولا يبرح في التوبة فان قيل
 اليس عنده توب حرم من الثواب موجب ان يقال يجب له التوبة فانما عذ
 له على فلا تسقط شي وعندها توبه حرم من الثواب لا يجب له وجهه للوجوب
 ١٧١ المختار من المضار فان قيل موجب ان لا يبرح ويهدد المعصية فلما
 يعيد لوجهين احدهما حصل ما فات من الثواب والثاني انه لو لم يبرح لكان
 عند التوبة يكون قد ذهب الى احتساب المعاصي فاما ابو علي فتدبر فيه ثلاث
 طرق احدها ان عنده التوبة صدوره هو لا ضررا لا يخلو المكلف
 منها فاذا لم يبرح كان مصدرا والثاني ان المبرح محرم محرم في المعصية
 فاذا لم يبرح صار كانه فعله والثالث انه لطيف للمكلف في توب
 القسمة والحكم عن الاول ان الامرار ليس بعد للمبرح حتى لا يفتق
 اجدهما الا ترى ان اهل الحق لا يبرحوا ولا يعطوا الصغار ولا يبرحون

كذا يقولون - وبعد فاما خالفه في قولنا ان لا يلزم من الاخذ والتزج
 على ما نسبنا الجواب عن الثاني انه وضع لغيره العمل كانه لم يفعل ولكن
 لم قال انما يجب انما قلنا الجواب عن الثالث انه لا يلزم من كون
 بالاعتزال واحسن ايضا ما نرفعه فاولم يخالف التوبة لكان اعراضا لافصح
 المحبة لا يعلم بها فمن كان يكون مشيرة فالحق في قولنا
 قائم **مسألة** اذا اذكريتنا لم يلزمه ان يحدق بها وان
 فعل كان حثا عندنا في هاتين وقال ابو علي يجب لنا ان الوجع في حرم
 التزج والتحرر عن المضرة على ما ساقا فاذ لم يرض عن عقاب بل يرضه ان يجر
 توبه وكان الدم يحترق فيمضي الا عندنا ان المصائب اليه وقد علمنا ان
 عندنا من لا يلزمه ان يعذر كل من يترك تركه لانه كذا كذا
 وابو علي ساقا على قوله ان المصائب الذي يترك الذنب لا يخلو من
 او اضرازا فاذ لم يحزن ان يكون مضرا للدمه ان يترك ولقد احدثه
 الاسيا والقانون التوبة والجواب ان هذا مبني على اقله وفي الاخذ والترك
 ونحن لا نقول بعقله بل ساقا لا يلزم ما قال من المصائب لكان الاضرازا
 لا يضاد التوبة لان المضرة من تترك على امثالها ان تترك الشح
 ولا يطلع عنه وتعمل من يترك على امثاله وتعمل من لا يكون
 باثا وشي من لا يضاد التوبة **مسألة** لا خلاف ان ترك
 مشيرة يجب عليه التوبة ثم اختلفت في ما في وجه وجوب التوبة
 ان يقال انما يجب ان لا يترك لولا فعملها لكان مضرا على اقله ان
 لا يترك من ساقا ما ان يكون ناديا او مضرا او محابيه الاضرازا

واجبت توجبت التوبة واداه هذا الى ان يجب التوبة بها **قال**
 عندنا من لا يلزمه هذه العلة في الواجب في الواجب
 في الاول او جيبا لعلنا احدهما ازاله العقاب والآخر
 وفي الحاله الثانية هذه العلة خاصة وزعمنا ذلك على مستند
 الاخذ والترك وزعمنا لا ينبغي جعل هذه المصلحة ان المصلحة في
 من دواعي ما تشبهه دواعي ما كلف فاذا ذكره مع غيره كان ساقا
 وجهه الان كما كان اما ان يكون مشروفا او ناديا المقابل
 الدواعي فوجب ان يكون ناديا ولا يكون مشروفا واتوا به هاتين
 فيقول وجهه وجوبنا ازاله العقاب فقط قال والادليل عليه انه
 لو وجب لما قال لو كان لا يترك حال اهل الحق في ذلك وجعلنا
 في الدنيا واجبت ابو هاشم بان تركه لا يوجب المحبة وهو جلال
 ان لا يخلو من الدم والاضرازا حثا يجب في الذي تركه وهو حرام لان
 حالهما في الدواعي لا يختلف وهذا وجب ان يلزم الدم على المحبة
 واستدل بان وجه الوجه هو المحبة من المضار وليس عليه
 عليه من لا يترك التوبة غير مستند **مسألة** قال ابو علي ساقا على قوله
 التوبة يجب على الاسيا عقلا فيما انما من الضعفاء وقال ابو هاشم لا يجب
 وانا بعددوا هاتين مع التخصيص لثواب اولئك لطفنا فاما
 وهو ناديا لانه عقاب عليهم وانما على يقول لو لم يترك لكان مضرا
 والاضرازا فصح **مسألة** اذا اتركضعتا في وجهه على وجهه ان
 كان عليه معه فمحمدا ان يترك ساقا الموشرو فيهما فمحمدا

وان لم يرض عليه بغيره كالفدية فالأخضر بغيره كالفدية
وقال أبو علي رحمه الله تعالى في خبر كبير من أصحابه
في الحالين قد قيل له فأنتم ان ابراهيم صلاته معنوه أو شفعها ما بارأيه
من التواب وكذا ما شاء والمائة التي ان بلغ حاله ان يوفاه ينقص عن عقاب
البر من شدة شوقه اليه من كبره وأما ما عليه بغيره لم يرض به
لان عليه زده فاذا انضم بعضه الى بعض منازر الجميع كسائر أعمالها
فيه تنجس ان يشرق وزدها قدرها حتى يبلغ عشرة او تزداد ثمانية
او تشرق دة ثمانية واستعمل في حق الجميع الكمال فاما مثال ما لا يصح
في حق من يخطئ ثم يخطئ حتى يرد المالك على يواب طاعة وأما أبو علي
فقال اذا تكرر ذنبا أو ذنبا أصغر من ذنبا أصغر فأنذار التوبة
مع الذنبا الأصغر لا يجوز ان يصير كبيرا وعذرنا التوبة عن الصغائر كما
فان فاشته على الوجه الاول فالفرق ما ذكرنا من قبله لا خلاف
ان من وجب عليه شيء فلم يفعل الله تعالى عقابا والحق التوبة واجبه
ثم اختلفت في خلافه أبو علي وجماعة المتأخرين ان وجب عليه التوبة
لا يرضى عنه فلم يفعل فأنذار عقابا محمدا إذا لا يورط
ان لم يفعل التوبة وقال أبو هاشم لا يستحق ولكن بكفيه نقا العقاب المستحق
قال القاضي شهاب أبو هاشم عليه السلام في التوبة محلها خلاف
بين الراحيات والنجس ما ذهب اليه الشيخ وقد ذكر أبو
داود في إسناده على أنها كالموقوف في التوبة وإن كان الظاهر نص ما
حكاه عنه وأجبت في إسناده بوجه من أن التوبة كما لا يعتد

والمستحق ان لم يرضه لم يستحق ما إذا بدا حاله بعد ان لم يرضه
عقابا محمدا فان لم يفعل التوبة للزومه ان يوب من ان لا يفعل التوبة
ولا أدى الى امتطويل وللزوم المصلحة في ان يستحق من ترك التوبة
ومعنى ان من عصى ما لا يرضى عنه من مبره لا يرضى عنه على انه لم يرض
كذلك هذا او منها ان لا يستحق عقابا محمدا إذا لا يرضى عنه
الذنب المستحق العقاب والشفقة واستدل أبو علي وعنه من المتأخرين
بان التوبة كعبارة الواجبات المصنوعة عليه فاذا لم يفعلها حاله لا يورط
وجوب التوبة عقاب محمدا وان لم يرضه من ترك التوبة وعلمناه
عجزنا ان نرضى من نأذره بما ترك التوبة كما لا يرضى عن التوبة
عن اول ما علق به أبو هاشم انه ان كان تركها لا يرضى عنه فلا تملكها
الاطلاق وهذا هو عمره أبو علي والحوادث عن الثلاثة التوبة
التي هي على ان لم يرض فهذا ايضا غير مستقيم والحوادث عن العوض
انه انما للزومه قدر ما نفوسه مقامه والحوادث عن التوبة انما
تزدل على ان معصية ما لا يبلغ حد الشفقة من التوبة
من المتولد واجبه قبل وقوعه وقال أبو القاسم لا يجب ان تفت ان
العقوبات تستحق على المستب اذا وقع والذنب اذا بولن بالسبب من
استحقاق العقاب موجب ولا يجوز ان يرضى عنه بغير الحق
ما انما اذا جاز له ان يرضى عنه المستب قبل وقوعه فلا يجوز
السبب قبل ان لا المستب في مقدوره فاذا فعل جرح من مبره فاما
المستب بعد ما يرضى عنه المستب في حق الوضع بغير التوبة من قبله

نوه من جميع العاصي مدبولة ومفالت جماعة من المشايخ والمستمعين
من اجل انهم لما فيه وهو منها ان الوجه الذي لاجله وجب قول التوبة
من تاتى العاصي هو انه بذل الجهد في ما كان منه ولا يمكن ان يفعل
سوى ذلك واما اوجهم مقام ان لا يفعل شيئا في الا عند ارفاد است ذلك
ولا يعقبه الا وهذا اقام منها فوجب ان يقبل ومنها ان السبل وان
عقل لا يطلع عليه الترتيب فاذا صحت التوبة منه والعدل اولى ومنها قوله
والله لا يدعون مع الله الا ان احزوا ولا يفتنون الفتن التي تجرم الله
الايمان ثم قال ان من راجب وهذا انقض موضع الدواعي ومنها ان التوبة
بغير الله تعالى في غير عهد غير مستزلة الا عند ارفاد عباده وان كان
الاستغفار من العاصي مدبولة في جميع الاوقات كذلك هذا ارجح
لغوا بعد تعلمي شيئا من جهة خالدا فاطلق قلبا ايات الوعد منه ويط
تشرط وهو انه لم يست او سقاى محققا كقولنا تعالى من بعض العاصي قوله
الى قوله خالدا فيها وحققوا له ان الله لا يفران ستره وسر
ومن ان يعزله بالافاق واحسب بان الا عند ارفاد قد عرفت موقفا
يصح بوبته فليس فوجب ان لا يقبل توبته العاصي منه اذا مات المعاصي
منه وعرف ان الا عند ارفاد انما عينها ادم حيا المزلول عنه فاذا مات
سقط الا عند ارفاد وصحت التوبة وعرف ان الا عند ارفاد الى العزة في تفرع مقام
الا عند ارفاد الله سبحانه والفضل من بوضوح ان بمنزلة علم على
تلك التوبة فيكون المستسلم من سبل جماعة المسلمين ثم فليت
تواضع فلان القليل توبه المستسلم اولى من سبله التائب لا يتذكر
سبله في حاله من بواظا عانه ولا العادة العاصي بعد بوبته

يعود عقاب معاصيه عندنا وعند بشر من اعزنا يعود في الدنيا وعند
له القاسم لا يعود العقاب ويعود الثواب وهذا قول له يشترط الحارث
الصحة لنا ان التوبة سقطا العقاب لا غير من شيئا الا عند ارفاد الله
الاستاء من الا عند ارفاد احسب ان الله لا يفران ستره وسر
المحطه وان تواتر الطامعات بطل فلا يعود وكان الدم في
الحكم جعل كان المفعول من الفعل ولم يرد ان لا يفعل لا يستحق ثوابا واجبة
سفر المعصية بما نأخذ الفرق من عند الله فيمنع احسان وشيئا انشاء
ومن معصية مستحق منه الاستاء ولم يشترط في احسان ولا وجه التوبة
سبهما الا ان في المحتمل احسانه موقوف بغيره عند ارفاد الله
لخذ الفرق من متى لم يسبق منه احسان ومتى سبق بوقفا كذا لا للمعنى
الذي ذكرنا وان المصطفى حسب ان يكون لم يفرق الى ان المعصية
ما فعله كان لم يفعله وماذا لئلا الا الدم ويزعم خلق ابو القاسم بغير
الوجهين والحوادث انما صحت لسيما فان من جديد احسانه واستاءه
لا يكون حاله محال من وجد استاءه فقط وقولهم ان التواب موقوف
على معصية فان ارادوا الله جازلي فبذلك محال لانه يشترط اللعن
والبراء وان قالوا حرج من استحقاقه وذلك الذي لقول وانما
ابو القاسم مرفق من المستسلم بان اجباط التواب عمنوبه لا زعمه
على العاصي فاذا اتى حيا عطف عقابه بغير توبته واما عقاب
العاصي فالعبد ان يحصل فلا يجوز ان يعود فيه ميت له من ان
والمعلوم انه يعود الى ذنوبه فليت توبته بغيره فلا يشترط الموت لا يقبل

ليس انما هذا الشرع في ملائمة ما في العقل والدين بالمتابعة على شرطها وعدم
 كونهما شأنا واحدا في التكليف ما لا يتطابق وكان الوجه في محذور
 الاعتناء من غير رتبته وانما لا يقال توقف هل يعود الام لا كماله
 هذا وانما وجهه انما يكون ان يكون من شرطها ما يوجد بعد هاهنا
 لا يعلم انما هو في دفع الام لا وانما لا يعلم انما هو في دفع الام لا فكيف يمكن
 ان يكون شرطه واحدا في انما هو يعود له بالجنه فاذا كان المقصود
 عوده فلا يستحق ولا يكون ما تاتى بها هو موقوف بشرط ان يدم بوجه الى
 وقت موته كما ان المطاع عينا على شرط ان لا يكون محيطه مثله
 المواته عند التمسك به ومن اجتناب في المواته لسان العاقل هو
 المطاع عند وقت العاقل هو الموقوف فاذا اوجده لا يقف على امر
 الا ان لا يملك الموقوف يطلع يده والذات فحرم ولا توقف وكان العاقل
 يدم ويلتزم من غير شرط والباب مخرج والمطيع مخرج ولو كانت المواته
 فحججه لما صح في من ذكر واحتمل ان الوعد والوعيد وردا مطلقا لم
 بشرط المواته لا تخلفا الخلف والحوادث ما ذكرنا ان الوعد والوعيد
 في ان وزرنا امشروا طير بشرط مثله قال ابو علي الباب يكون حاكم
 فيما يستحق من الزايب حلال من عب تلك المعاصي حتى لو مات عن كونه
 كما في حاله في ذلك من اجسها واستحقاق الوعد والوعيد لا يعلم
 كذا في ذلك في تلك العقاب فقط فاما ان يجعل في استحقاق الوعد
 كسب يملك المعاصي بلا وهو الصريح وجه ذلك انه لو صح ما قال في
 ان يكون في امره على الكفر ما به سنة ثم تاب احسن من حاله في كونه

ثم تاتى وهذا باطل بالاجماع والادب يودي الى ان يكون المعاصي باطل
 لفاعله فان من ذلك معاصي حرمه ثم استثنى على من عصى
 وهذا افتاد واحتمل بان لا يمكن ان يجعل ما فعل كانه لا يفعل ولو
 امكنه الحلف لم يمكنه امتهنت التوبه مقام ذلك في التوبه مقام
 ان لم يفعل في استحقاق العقاب فقط بوضوح التوبه كما لا يقدح في
 يستحق العقاب فقط في التوبه مستثله لا يجوز ان يحرم من العلم
 حاله انه يجوز في علمه على اني اتمم وانما لا يتلف عليها وقال ابو حاتم ان علم
 من حاكم انما لو عاها هذه التي كلفه فمما لا يوجب التوبه فانه حاكم احرامه
 ولو علم انه يتوب في تلك المدة لا يجوز الاحرام قبله من ان لا يتلف علم
 الله على ان يتلف ما به سنة والتوبه فيه فلا يوجب التوبه وان علم انه
 يتوب بعده ولا يوجب التوبه كاعتبه نفسه وكبر احرامه واعتقوا ان
 كبر نفسه من العلم انه يتلف وكل ما عجزان به يبطل بغيره المشايخ وجهه
 قولهم هاشم ان الله التكليف الفصل ليس واجب فاما ان لا يجعله على
 يقول العزم في التكليف دفع المتكلف فاذا علم انما انما امر لم
 دقيقه كان بعضا للعزم ولا انما اذا لم يفسد ولا انما لم يزد في التكليف
 له ولصلاحه واستندل ابو القاسم بان لا يصح التوبه حتى يتوب وقد استقصا
 المشايخ في باب اللطف مستثله قال القاسم في الدم يتوقف موت
 الملعون على ان يتوب لا يتوقف انما العزم في هذا الدم يتوقف موت
 واما ان يتوب في الدم يكون لطف فافقد العقل في ذلك فمما
 باب اللطف في ههنا

حور ان يكون المصلحة والمغن ولما حاتم اللطاف احصوا احسن
احسن النحل فانه من جلالهم جلالنا ستميز في المشرق لطافة والمغن
اه لطيف وحر ان يكون المشرق في ذلك المظلة الاحرا او الي تاليفها على
وجه محض من وجه ذلك الطلام في الرقة فان قلنا ان معنى فالوجه فيه
ان هذه الاحكام احصت بصفه مع حوران ان يكون خلافا فلا بد
امر ذلك الامر ان يكون ذاتا لا من صفاته ولا الفاعل ولا عدم
معنى لما ذكرنا في انشاء الاعراض فلم يبق الا ان يكون معنى ستميز
لطفنا وانا الحكيم نالهم فاجمعوا اليها لست معنى ستميز احسن
لا بد عند احكام الاعراض يكون كسفا وعند عدمه لا يكون اما الشايع فذهبوا
الى ان اللطاف في حوران عن جعل الاحرا وليس معنى ولا معنى المكنان يكون
لجعله الاحرا في انشاءات عليه ولا ينافي في الكسافه ثم الكسافه
الى الاحرا في اللطاف في ستميز حكي رومان او عان
عن قوم ان الشاطين يكون لهم فلهذا لا بد من وقال قوم لا يكون
من اذن احكامهم احكام لطيفه ستميز في المشرق كالمشرق لوزاد
الده في قوة المشرق كالمشرق كالمشرق كالمشرق كالمشرق كالمشرق
ولا تراه احرا وهما اشان وعند شيوخنا انما لا يكون احكامهم
لطيفه في صفه شفاعنا فاذا احصت احكامهم براهم ولو موسى سفاعنا
براهم في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا
في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا
في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا

الحشويه فقولهم فاستدلناه ستميز ان ستميز في المشرق كالمشرق كالمشرق
ثم ستميز بعضا ولا يرى بعضا لانه ستميز في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا
احكامهم في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا
احكامهم في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا
الصل والمشرق فاما ان يكون زوجا في حسم واحد فلا يكون وقال قوم
لان حسم الانسان في حسم احكامهم في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا
فاما الحشويه واما صفه الميم والى العا الطرام المشرق في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا
لطافه ستميز عن المشرق في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا
والعقل لا بد من ذلك فلا معنى للمعنى لان احكامهم في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا
والطريق في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا
لا يقدّر عليه ولو قدرة لا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا
وما كان لي على حسم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم واذا كان في صفه شفاعنا
لا يجب وكذا ان ستميز في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا
ومعهم من دال لست معهم ولعل امر معهم بالمعروف وهو الصريح في صفه شفاعنا
قال كان من الحشويه وهذا الصف لا بد من صفه شفاعنا في صفه شفاعنا
الده ما امرهم ويعملون ما يأمرون واما حسم في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا
بالسجود معهم ولان الحشويه من النار والمسلمين في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا
نوصف بالثبات وحاله من صفه شفاعنا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا
ستميز ان حشويه في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا
فتميز في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا في صفه شفاعنا

الاحكام

حكمة الله في خلقه من السموات والارض
 قال تعالى يوسف في صدوره الناس ولان احدا الاقرب علي ان
 الفصل في غيره اعتقاد اقله ان يكون كلامه في الناس في
 من الخرافات في علمه واني عاينته في ذلك منسلة المديكة والجن
 من الامور خلافا للمعروف انهم يصطرون لسان ان الكسوف في القرآن قد
 على انهم يمتنعون ان يمدح للمديكة ما علمت من سائر النور والشمس لا يمتنعون
 واخبر عن الخبر في سورة الجن ولما اخفاه وعبرها ما يدركه من
 عن ربي الذي علم كان بلع الشياطين واللبس العين وكان عظم
 المديكة وكل ذلك فاستدلوا منسلة قال اصحابنا للمديكة سحر
 واكثر البهر بكترون ذلك فاما كفيه الشهور فالعلم بما وقيل
 في الطبعة الزاجدة والسماع لسان انما ثبت انهم مكلفون والخليف
 انما هو فعل في وانما سبق اذا دعاه الداعي الى خلافه ويرود الدواعي
 انما تكون بالشهر وشي ذلك ولما كان يكون المؤلف منتهيا ٩
 منسلة قال قوم الله واجتمعت بين لطيف وقال ابو العبد هو
 ليس يتم بل هو مكان الاختصاص ولو كان حتما لاحتاج الامكان فيوري
 الي ما لا يتناهي وقال قوم الهواء ليس في وعند شيوخنا
 الصفي هو القول الاول وهو الذي يفسر بالتمرك ومتى حصلت الحركة
 في سائر وصفاته ربح واذا اجتمع في غارة الانسان وصفاته روح
 وهو الذي يمتلي من الذن بالبحر ولولم يكن حتما لاستحال جمع ذلك في
 وعو له لو كان حتما لاحتاج الامكان باطل لان الجسم لاحتاج الى مكان

ولذلك كان العالم لا في مكان وروايات الامكان ما انما هو
 في قوله الله انما يتم في كونه لا يتم في مكانه في الاسم الى
 ان يقال انه لا يتم في كونه ولا في مكانه في بعض المواضع من
 منسلة في منسلة في منسلة اذا وقع لسان
 حكايا السبا في مدبره في زمان بذهب في زمان وهو مذهب شاذ في
 قوم لا يذهب بدها مثلا كانه لا يدلفا من زمان وهو قول في الاسم والذكر غيا في
 على القولين وليس مذهب لسان من جهة البدان بذهب في الهواء الى
 القادر وها هنا في المناهج والمسايق اذ يكون جسمها كصفا في
 مانع وكذا اذا ارتفع وليس هناك حتم فلا يترك شيئا وولم انما في
 في مكان باطل وقد سار قبل ذلك الذي لا يحتاج الي مكان فيجوز ان يتحرك
 ويستكن وان لم يكن هناك مكان منسلة قال انما القول الوقت هو الدليل
 واليقان وقال قوم هو حركات العقل وليس جسم ولا عرض وقال شيوخنا في
 كل حادث كان معلوما حال حدوثه في علمه في علمه في علمه في علمه
 بل بانه وقت له ولذا قلنا الوقت والموت في كل ما في حيز
 ولذلك لا يفي الوقت بالعدم والابناء في واما في الحوادث او ما عرفت
 محترى الحوادث ولذلك لا يفي ان في علمه في علمه في علمه في علمه
 السموات اجمال في علمه وعلم طلوع الشمس ولو حصل طلوع الشمس
 وعلم بدوم زيد كان ذلك وقت في علمه في علمه في علمه في علمه
 حين قد زيد في الاعتناء في كونه في علمه في علمه في علمه في علمه
 في حسن وعلمه واما ان يكون الحائط في علمه في علمه في علمه في علمه

وغيره من غير ان عند اي شيء عالما قادرا احيانا فبما
المتن وقال ابو هاشم بل هي مقتضاة عن صفه النفس وللحق
ذاتية لان اركه فيها غير لا حلقا تحت هذه الصفات
ذلك ان نفس الصفه اذا لم توجب الخلاف والوفاق فوجه اسما
اولي ان لا توجب واما ابو علي فيقول انما الخلاف في صفه النفس
اذا امان بها غيره فاذا اريد ما سخطاها وقد يات في تلك الصفه
عنه ومميزان يوترق الخلاف والوفاق بمسئله الخلاف
لا يعمل باليه وكذلك التماثل الاصل في هذا ان الخلاف والوفاق
يعمل بالذات ولا بالمعنى ولا بالافعال وانما يعمل بصفات الذات
او بالمقتضاة عنها ولا يعمل بالافعال وعندها يعمل انما لا يعمل
لان الجميع اشتروا في كونها ذاتا فوجب ان كونها ذاتا
واما قلت لا يعمل بالمعنى لوجوه صفات اشوا جاز ذلك لاجاز
صفة الذاتين مختلفين مطلقا بعد ما فلا يكونا محلهما ولا ينفك
فاستد ومثقا ان ذلك المعنى اما الذي يكونا محلهما او مما لا يحتاج
الى معنى اخر فستسلسل ومنها ان الجوهرين لا يحلفان في ان كانا
اسود وله اخرا من صفقا ان الاعتراض خاص مع اشتغالها
المعنى بما واما قلت لا يعمل بالفاعل لوجوه منها ان ما يكون
بالفاعل يوقف على احتسابه ولو جاز ذلك لاجاز ان يعمل الفاعل لا يعمل
الخلاف والوفاق بصف مير لا بما لا فاعل او فاعل هو من كان
بحوزان يعمل المتواذ والحلاوة ولا يعمل بغيرها كما لا يكونا مطلقين

وغيره من غير ان عند اي شيء عالما قادرا احيانا فبما
المتن وقال ابو هاشم بل هي مقتضاة عن صفه النفس وللحق
ذاتية لان اركه فيها غير لا حلقا تحت هذه الصفات
ذلك ان نفس الصفه اذا لم توجب الخلاف والوفاق فوجه اسما
اولي ان لا توجب واما ابو علي فيقول انما الخلاف في صفه النفس
اذا امان بها غيره فاذا اريد ما سخطاها وقد يات في تلك الصفه
عنه ومميزان يوترق الخلاف والوفاق بمسئله الخلاف
لا يعمل باليه وكذلك التماثل الاصل في هذا ان الخلاف والوفاق
يعمل بالذات ولا بالمعنى ولا بالافعال وانما يعمل بصفات الذات
او بالمقتضاة عنها ولا يعمل بالافعال وعندها يعمل انما لا يعمل
لان الجميع اشتروا في كونها ذاتا فوجب ان كونها ذاتا
واما قلت لا يعمل بالمعنى لوجوه صفات اشوا جاز ذلك لاجاز
صفة الذاتين مختلفين مطلقا بعد ما فلا يكونا محلهما ولا ينفك
فاستد ومثقا ان ذلك المعنى اما الذي يكونا محلهما او مما لا يحتاج
الى معنى اخر فستسلسل ومنها ان الجوهرين لا يحلفان في ان كانا
اسود وله اخرا من صفقا ان الاعتراض خاص مع اشتغالها
المعنى بما واما قلت لا يعمل بالفاعل لوجوه منها ان ما يكون
بالفاعل يوقف على احتسابه ولو جاز ذلك لاجاز ان يعمل الفاعل لا يعمل
الخلاف والوفاق بصف مير لا بما لا فاعل او فاعل هو من كان
بحوزان يعمل المتواذ والحلاوة ولا يعمل بغيرها كما لا يكونا مطلقين

في الاخر ان يكونا مطلقين مختلفين وهذا فاستد ومثقا ان الات
بالفاسي جازا ولا يصير كذلك وقد ذكر شيخنا ابو هاشم
ان من يستطاع على جهة الاستيفاف من شيء لا يعمل بمسئله الخلاف
الحوادث فاقب بصفة الذات عند اي شيء على لى هاشم ثم احتلفا فقال
ان ابو هاشم صفات النفس من الاثار كره فيها عبه وقال ابو علي
بصفة الذات ما شاركه في اصلها وفي وجهه استحقاقا عنها

وفقدوا شئ من صفات الذي يتعلق بالماضي حدوثه ولذلك
انقطع على حياتهم والخلق والوفاق لا يوافق حدوثه وانما
لا يحل بالماضي حوازيان في المعينين من الذاتان لا يخالفين ولا يخلين
والله وحده ان يكون التوابع مثلا للبياض لانها اختلافات
احدهما متوابع والاخر متباين وكما يبين من انهما ليسا متباينين
ولا حواسهما متساوية الاعراض متشابهة ويختلف عندنا وقد ذكرنا
الخلافا فيه لئلا نأثينا ان الخلافا والوفاق يقع لصفة الذات ان
اجدهما يتقدم متساوي الاخر فمما ترجع الي ذاته وهذا كما هو في
يصح في العنصرين فاشترط المتوابعين في كونهم متوابعين
واحد منهما يتقدم متساوي الاخر فيما يختص به ويقوم مقامه فمما
له ويكوز ومما يقتضيه عليه فان قيل كيف يعلم استواء الاعراض
واختلافها قلت لا بد من الادراك وما عداه ينسب عليه لان
الادراك هو الذي يتعلق بالشيء على احسن وصفاته فاما ما لا يدرك
فيعلم بوجوده والجوهر متساوي الجوهر ونحو ذلك الاعتراض يعلم ذلك
ما لا يدرك فاما الاعتراض فمما يدرك يعلم خلافه ووفاقه
يعلم بالادراك كالتوابع والساخر وكذلك يعلم بالادراك
ومن الخوازيق وكما هو في الاما ما لا يدرك فقد يعلم تماثلها
ان سعلقاتها واجد على وجه واحد وقت واحد ونصيح
فمما ذكره كالعالمين وقد يعلم بان بوجبا حكما واجدا وقد يعلم
بان سعيهما ضد واجد عن الميل وكما نابع غير متساوي لانها ليست

مما ذكرنا من اختلافها في الصفات فلو ان الصفات متساوية
ان الصفات ما ساء ما معنى ان احدهما يرفع من العالمين
واسمحال اجتماعهما في مكان واحد من فعل فاعمالا وواعيان
الاشكال في ان هذا الفعل يرفع وفعل الاثنان لا يرفع
فعل عظم وهو لا يتفق ان المتكاد لا يرفع الا بغير الاعتراض
واطن موقفا قالوا ان المتكاد يقع بين الاحتمال والاعتراض
طويل وعندنا ان المتكاد يقع بين الاعتراض من العنصرين والآخر
فاما بين الجوهرين فلازم اختلافهما في حدود العنصرين وقال بعضهم ما يستلزم
وجودهما في محل واحد في وقت واحد وقال آخرون يستلزم علم
الاجل وجود الاخر فمما ضد ان متساويان ما ساء ما معنى انهما
وجود احدهما بان لا يرفع عليها التقا واللايل عليه انما لا يرفع
المضاد والملازم الممتنع والعلم لان وجود العلم لا يمتنع لوجود المتوابع
ولكن ان العلم يحتاج الى الحيا حتى لو علمت شيئا لم يكن من غير شيئا
وجود العلم ولا يلزم وجود غير من احدهما لمتساوية في موضع واحد
لا يمتنع لوجوده اخر بل يستلزم ذلك ولا يلزم حسا ان احدهما حواسه
وبدخرى حسه غير متساوي ولا يجوز وجودهما في محل واحد كذلك كل غير متساوي
لحسن لان المنع ليس لوجود احدهما لمتساوية في محل واحد كما حصل على وجه
ان يحلوه ولا يلزم وجود عدم اخر لانه محال فاما ما حكاه قوم او لا بعد ان
الوان متضاد وان حاز وجودها في العالم وما حكاه عن الاشكال
فما يستلزم لان المتكاد متساوي السكون وعلى غير متساوي المتكاد

في الاعتراض يزعمون لان افتراض الاحتمال عندنا وشرط
 الافتراض ان لا يتصل ما قبله لا يفتقر الى ما قبله وما قاله ابو شيبة
 محتمل ان ما لا يقع لا يعدم لاجل وجود الفرض ولكن لا يقع
 وما حكاه احدنا غير صحيح لا يمتنع اجتماع الاشياء المتضادة
 ولكن لمعنى يجمع الى المجهول والوقت وان عتاج احدهما الى ما ساقبه
 الاحتمال استنادا بطول ذكرها مسئلة يجوز وجود مثلين
 في محل واحد قال ابو الشيخ لا يجوز وقد بطلنا مسئلة الذات الواجبة
 ان يقع في اكثر من محل من المتوادل بل لا يمتنع احدا من الياض
 في جميع وقال ابو القدر كل حيز في حيزا انما احتصاص له
 حيز دون حيز فاذا يقع بعضه في حيزه ولا يتوحد بعضه لغيره
 المتوادلين ولا ينفك بعض الثاني لما في الاول لا يتوادلها اقل من الثاني
 لا يجوز وجود مثلين في محل واحد وعلى هذا اقول متناحرا حمله من احده
 السائر اذا طرأت على حيز من اجزاء المتوادل وكل حيز وتوثر في بعض
 وحده لئلا تطرأت الجملة ولا ينفك الاحتصاص لكل حيز منها سبعة
 دون بعض مسئلة الضد ليس علمه في اسفا الضد مثاله وجود السائر
 لا يكون علمه في اسفا المتوادل عن المجل عند بعضهم وعند بعضهم انه علمه السابق
 وجوه منها انه لو كان علمه لا يرتفع المعقولين ارتفاعه فكان محتمل
 اذا يقع من المجل المتوادل ان يعود السائر وهذا فاسد وضح ان كونه
 لما كان معلول الحركة زال نزولها ومنها ان لعله اذا انزلت فما
 منع معلولها من غيرها وما احيى معلولها حالها ووجود المتوادلها هنا

صحر

محتمل وجود كونه اسف وكان محتمل ان يخل وجود السائر فكان محتمل
 ومثقال ان لعله توثر في الحجاب الياض من طرفة عين
 محتمل ان يوجب المجل كذا فاما ان يوجب انما لا والعدم في مكان
 المتوادلين في السائر والجملة والصفة والعلة المتطابقة لا يمتنع
 وشاذك في الحجاب معلول واجد ولا العلة الواجبة توجب علوات
 مختلفه ومنها ان صفات العلة متوادل واحتمال المتوادل في
 السائر فكان محتمل سران الصفه وهذا مستحيل في مطالبه مع
 فان قيل اذا وجد المتوادل في السائر على طرفة عين واحده قلنا عند
 وجوده تحت اسفا السائر وليس علمه فيه وقيل ان السائر في السائر
 مشروط بان لا يوجد السائر ووجوده السائر شرط ان
 لا يمتنع المتوادل **باب** العلة وشايد المتوادل
 مسئلة قال حيد العلة ما توثر في الحجاب الفرضية لا يوجب
 الصفه اما المجل او الحيز او الجملة والسبب يوجب الزوات الظلام
 يقع في مواضع منها معنى العلة في اللغة ومنها جدد العلة عند
 المتكلمين ومنها ما يرجع الى العلة في الصفات ومنها ما يرجع الى العلة
 ومنها ان الحايها للذات او لغيرها ومنها ان السبب يوجب
 الزوات اما الاول فالعلة في اللوحات تعمل فيما توثر في الشيء والاول
 سيما المتراض علمه لانه توثر في النفس وتعمل في الاعتراض لا توثر
 في اتحاد الفعل فالواحد نا شيئا توثر في استي او توجب كفاضا
 سميناها علمه اصطلح الحاقا لا يتم اصطلاحه في معنى اللغة فاما

يلحق الثاني فحده العلة ما يؤثر في الخات الصفه للعبر ان صفه
 ما يوجب حال التي في وجهها اعم اضاعين بها صفات النفس
 كما في حده من ما علة واما الثالث والعاث ثلثة اشيا صفه
 لها في القيا و صفه اخرى صفه غنها وتاثير هذه الصفه
 المقتضاه في الخاب الصفه للعبر اما الصفه الذاتية بها تميز عن
 ولا كلام في ذلك فان صفه لها بها تميز اخرى في الوجود والعزم
 واما الثالث فانه لا بد من صفه تؤثر في الخاب الصفه وهي الصفه المتعاضد
 عن الصفه الذاتية واما الخاب الصفه للعبر من يار هذه الصفه فعلة
 في كذا في ما سوتها في رها بر و الها على حد واحدات الرابع والهم
 بوجه الصفات وهو في حيز و ثلثة ما يوجب المحل كما لا اذن الثاني
 المحل كما في حيز و الثالث ما يوجب المحل في العلة و لهما ركة و كذا و اما
 الرابع فلا علم ان يكون الخاب الفعل بالفاعل او بمعنى اولد انما يظن
 الاول لان الوجوب اذا حصل بطل التعليق بالفاعل اذ لم كان
 مع وجوبه يحتاج الى فاعل المكان يحتاج الى فاعل اخر فيستلزم
 ولان ما يتعلق بالفاعل بنفس على احسنه وكان كذا في حيز الحركة
 و لا يفتقر كونه محركة وهذا فاسد ولا نكاح كذا في حيز المحل اعلة
 و احده ما يراه صفات وهذا فاسد و يطل الثاني كذا في حيز
 لجهه ان توجد الحركه ووزن لك اعلة فلا موجب كونه محركة
 و فيه حيز و حيزا عن حيزها علة و لان المعنى انما يختص بعبر و بالجار
 و لا يعبر عن شئ في ذلك عليه و لان ذلك العلة ايضا صفه

فمحتاج العلة اخرى ان كان الوجود سلا من عن العلة والى
ولا يقال في ثبوتها الذاتية ثبوت لان تلك مجزئ في الوجود والعدم
واسا الحاشية ان السبب يجب الموافقة فاننا وجدنا شيئا ما موجب
ذواتا ومعاني موجب متفان متفاننا اوجب الصفه علمه وما اوجب
الذات ساقا ما الدليل على ان السبب يولد عنه في باب
التواليد فان قل هذا قلنا ان العلة تميز في الموافقة فاننا لان
الجاويزات لواحتاج الي علمه وهي حادتها لا دى لما لا يهاه لها
من علمه اختلفوا في العلم يكون مع المعامل ام لا يقال سترين
المع سترين وجامعه من المع سترين ان علمه كل شيء فله سترين ومع ذلك
اختيار او وال مع سترين الصوفى علمه لما اضطررت مع المعامل علمه
الاختيار فله وقالت المحسنة العلة تقع مع معانها في العلم والحقين الذي
قاله شيوخنا ان العلة يجب حصولها في حال حصول المعلول كالعالم والعدم
وكونه عالما والحركة وكونه محسنا واما السبب فهو علمه سترين
ما يكون وجوده مع السبب ومنه ما يقدم السبب انما هو جاز وجود العلم
ولا معلول لا دى القلب ذاتها لاها اوجب المعلول طاهر علمه ذاتها
وليس كذلك لان الفاعل هو الموجود للسبب والسبب كاله
له فمع وجوده معه وعنده ولان العلة ذاتها لاها والمعلول حاكم
وليس ذات حق بفضل احد هاتين الاخر لا سترين حاكم وجوده لاها
مستزده كماله والسبب والمستب فانما ذاتان فجازان سترين احدهما
عن له احسن واخبر بان العلة تميز كالعلة قلنا العلم
في كونه قابلا ومحتاج اليها لاخراج الفعل من العدم الى الوجود

واليه توجب حكمه ولا يجوز ان يترادف على العلم **مسألة** قال
 احيانا الصفات لا يعقل لا يتصور صفته وانما جعل اذا حدثت حوار
 ان لا يعبروا بالاحوال على ما كانت وقالت ١٢١ شعيرة يعقل كل
 صفته لئلا كانت الصفات لعلها لكانت العلم على صفته لعلها حرة في
 الي ما لا يتصور فان قيل يسمى الصفات لعلها لعلها لعلها لعلها
 ولنا قد مر ان صفات الاحياء لا يكون بالفاعل ويعبروا حاز ذلك
 على صفته الصفات لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها
 حيث انما قد مر بعضه من مثل حكم او صفته سأل في طريقة التعليل
 يعقل الا ان مع من مانع وقد ذكرنا في القضاء انه لا يعقل ما لم يدرك
 المرسل على تعليله وجه القول الاول ان تعليله هو طلب الوجه
 الذي لا يعقل حصل وجه قول القاض ان العلماء لا يطلبوا وجه التعليل
 على طلبوا العلم لا يتم قالوا وحده الصفات يعبروا مع حوار ان لا يجد
 ولا يدرك من صفته الدلالة الحائقة الى التعليل **مسألة** الصفات
 يعقل لعلها وقد يعقل توجه اجز والذى يعقل من ذلك ان سطر
 لعلها لعلها الصفات توجه لو كانت لا حصل فاذا علم ذلك من
 حالها على وجه محتمل كانت من مثل ما يعقل ما يعقل بالعلم كونه
 عالما يعقل بالعلم وكونه محتملا يعقل بالتحركه وما يعقل بالصفته
 مدركا للعلم كونه حتميا لا به فاما ما لا يعقل ان يعلم
 ان لا يعقل بالصفته توجه من الوجه الى لو كانت محتملة كانت
 لا بد من تعليلها به ونقص له يعرفنا بظننا اعان المسائل
 بصفته الا عراضا لمدركه كالوان ونحوها ليست بعلم

عندنا والبشرى ١٧١ جعل وحال ولا تامة لئلا في العلم بصفاته الصفات
 وجود المتوهم فيه خلاف فوات عالمه وقال بعضهم ان علم
 لئلا وجدنا انما قد مر في غيرهما فحتمية محاله يعبروا بغيرها بالعلم كونه
 عالما ومحرره وجدنا مع العلم لا تامة لئلا في العلم بصفاته الصفات
 متاعه **مسألة** والعلل توجب لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها
 المعنى فلا يطاق لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها
 وستا العلى استجابا قد مرنا التلخيص في اثبات لعلها لعلها لعلها لعلها
 وان العلم يوجب لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها
 سألوا علمه في كلامه في كتابه وانما احتار في صفته لعلها لعلها لعلها
 لانها في صفته لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها
 ومما استدلوا به ان كل ذات لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها
 يسودك الى ما انما به له وهو فان الحركات والسكنات توجب لعلها
 مستب وبالنسبة لئلا ان الجوهر فظ لا يحتمل لعلها لعلها لعلها لعلها
 الله يعلى فلا سلم ما سأل من حدوث من صفته لعلها لعلها لعلها لعلها
 لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها لعلها
 قالوا كل سنة من دحاجة وكل دحاجة من صفته الى ان يسمى الى العلم
 لئلا متنا ذلك وجوه صفته انه يودي الى ان علمه في نفسه وهو محال
 ما به ان يصير علمه في علمه وعلمه علمه بصفته بصفته بصفته بصفته
 ومما انه يودي الى احدا من ان يودي الى ما يقوله له فكلما محال
 او يسمى الى صفته لست من دحاجة او دحاجة لست من صفته بصفته بصفته

ومنها الناسان المهور كما لا بد عن علة وان العادة لا توجب الذات
 فلهذا الوجود شيئا لا يكون علة ولا سبب في هذا الوقت على ما
 يجمع المتكلمين وقال بعض المتكلمين انه علة العالم وعن بعضهم انه علة الله
 العليل هذا مع قولهم بقدر العالم ومنهم من قال انه فاعل وعلة وهذا ما يقتضيه
 كان كونه فاعلا لوجوب الاحتياز وكونه علة لكونه لسان العلة لا توجب ان
 الامور ان يمتنع والاختصاص من ما يقع بالحلول فيه والحلول لا يقع الا بوجوب
 وجوده واذا وجبت نفي عن العلم والفاعل ولا يشاذا كان كل واحد
 علة ما قبله فليس احد هاتان يكون علة والآخر معلولا ما ولي من الاخر
 انما يقدّر علة وهو معلول ولا يثبت ان العالم محدث وله ضابط قد
 هو ان يثبت شيئا قاطعا فلو لم يثبت شيئا ما يعلق به العموم في اثبات
 الضابط بصفته لا يجوز ان يكون الشيء معلولا لعلمه وقالوا انهم يجوز
 ان ان كل واحد منهما اما ان يكون علة او لا يكون علة فان كان كل واحد
 علة والآخر علة فهو ما يقول ان كان كل واحد لا يكون معهما العلة
 سواء لانهم يثبتون علة اليما ليس بعلة لا توجب شيئا ما علة ولا علة
 انما توجب المعلول كما يرجع الى ذاتها وصفه الذات ترجع الى الوجود
 وليس في هذا طعن في الشرع كما بها السمع حجب وانما مادة الحكم
 بوجوبه واضح فلا يمتنع ان يكون ذات وصفتين مثله المورث في
 ان غيرهما شيئا من الفاعل ونا بغيره حسب الاحتياز وسع العمل
 ففهم قد وادعوا انهم اذا كانت الامور سلمية وقد يمتنع حسب
 فضاء عند حارس كالمقام والساهي في تأييد الفاعل انما هو

الحدوث وما سبب الحدوث هو احتياز احد من اقسام الوجود وسبب
 الحدوث كونه ممتطوما وحسرا واسترا وهذا والسبب العلة
 ذات توجب حال بعينها وتوجب كالعالم بوجوب قول العالم
 وهو على سبيل الوجوب والمعلول يضاف الى العلة والثبات التبعي
 ذات توجب ذاتا اخرى كالسبب بولدا العلم والظن والرافع والرافع
 بولدا اخرى كونه احتيازوا منهم من اضاف الى التبعي ومنهم من اضاف
 اليه الفاعل وكلاهما مرتب وان كان هناك تضاف الى الفاعل على قول
 والراجع الى نفسه هو ان يكون فاعلا بوجوبه بوجوبه الفاعل
 والمقصود بصفته اخرى كونه حقيقيا في نفسه بوجوبه بوجوبه
 كونه بوجوبه ومن هذا السبيل قالوا انهم يثبتون بوجوبه بوجوبه
 كونه عالما قادرا احتيازا والحاكم الراعي وهو ما يدعى المعلول بوجوبه
 وانما الداعي علمه حال الشيء فاذا علم من حال الفعل ما جبهه اليه او حسنه
 او وجوبه دعاه اليه فاذا علم فيه مصرة صرفه من بوجوبه والشايع
 الموجب ويختلف استمهاله وان كانت ثمرات بوجوبه العلة وان كان
 ان يعمل في جميع ما قد من قبله باب موزع وانما السبب السبب
 وهو ما حصل الشرط عنده ويصح ان يحصل في الصبح المشروط
 والسبب لا يحصل المشروط وانه كونه حقيقيا شرط في كونه عالما
 قادرا او كورا ان يكون الشرط انما هو بوجوبه بوجوبه
 غير موجب وحد الشرط ما لولاه لما في كونه المشروط وقد تكرر
 شاعرا في الفرق بين العلم والشرع كونه بمنزلة الغيب

الدوات والعلة موجب الصواب ومنها ان العلة موجبة لعلولها
 والمتب مضاف الى الفاعل ومنها ان موجب العلة لا يكون بالفاعل
 وموجب السبب بالفاعل ومنها ان العلة لا يكون موجباً
 معاولين مبدئين والسبب المعقلين كذا ان مولد اقلين والسبب الصلبي
 اوجبان سببين مبدئين كذا الكونين مولدان بالعين والام وهو خشن واحد
 ومعنى ان العلة موجب الصفه في حالها والسبب قد يولد في الثاني ومنها
 ان العلة بطريق موجب فيها الحكم القادر عنها خلاف السبب فانه زعمنا
 نقف على امر موجب كالات وكورها ومنها ان العلة لا موجب
 الصفه وما في الفاعل خلاف السبب فان الكون ولما عتبا ويتولد ان
 عرلة متبادر ومنها ان العلة موجب في حاله وشرط واما السبب فيكون
 ان موجب حاله لا يوجب كذا في معنى ان العلة لا موجب صبيغ مبدئين
 والمتب موجب مستبدئين مبدئين كالعين ومنها ان العلة لا موجب
 اكثر من معلول واجبه والسبب موجب ما لا يفي به له كمال هو
 محيز اندا الى محيز ذلك من الوجوه فاكوا والفرق بين المعنى والشيء
 والعلة ما ندنا انها صفتان يرجعان الى ذات واجبه والسبب
 لولاه وحده كذا العلة والمعلول ولان المعنى قد يفضل ولا يخلو
 المعنى خلاف العلة ولا ان المعنى يؤثر في احكام مختلفه والعلة
 لا تؤثر الا في حاله واجبه وذلك في امره وبين الصفة
 الشرط والعلة وحيثما شئنا ان الشرط لا موجب وما احل
 المعلول احال العلة وغير ذلك ولا يصل في هذا الا واجبنا معاني

انما يجمع المعلول طبع العلة عاود السبب فيها
 فيقال ان العلة لا يعللها
 على امره مفضلها والسبب

مختلفه فوضعتا لشيء معنى عاود به من ممانع عاود منه
 كل صفه وعلمه تاتي فيه طريقتا العلة لا يعلل الا ان مع
 مانع وقال الفاضل لا يعلل الامر بل يعلل على الفاعل معلله وهو عاود
 له وسيد لان محدد الصفه لا يعلل وان تاتي فيه طريقتا العلة لا يعلل
 وقد بينا الوجوه في ذلك مسئلة قال صحتا السبب لولاه المتب
 ومن احتما من كذا التوليد قد اختلفوا فقال بعضهم النظام انو فعل
 طماع وقال تمامه حدث لا يحدث وقال صالح هو من فعل الله لغا وقد بينا
 الكلام في التوليد وابطال قول هاولا في ولا معنى لعاود الله
 مسئلة السبب مولد صده عند ابن هانم وقال ابو علي الجوزي كذا التوليد
 في خلاصتها وحكي ابو العاسم عن جماعة ان التوليد صده وقد بينا هذه
 المسئلة في باب الاقوان وسنا وجه قول الجوزي ان التوليد مع
 وجود صده مستحيل ان يكون مولد العلة مسئلة السبب
 لولد المتب في حاله الا ان يمنع منه مانع وقال ابو العاسم مولد
 الثاني لانا ان السبب موجب فاذا احتلوا لفاع من حضور سببه
 ولا يعلل وجب ان يوجد مسبه في حاله والا يرى ان ان يكون موجباً
 ولانه لو جاز لاحد ان يقل مولد في الثاني لجاز للقليل ان يقول العلة
 في الثالث والباقي ولان السبب موجب حيز ما يحزى العلل والمعلول
 فاذا كان العلة مع المعلول كذا ذلك هذا وان السبب موجب
 موجب المتب لمعنى يرجع الى ذاته فوجب ان لا يوجب حاله ولا
 يلزم النظر والعلم لانه يستعمل وحرره معه واجبه ابو العاسم بالهما

لو وجدنا ما لم يكن ان به حل احدهما شيئا من الاخرين لان
 هو من في الحاد المسبب كالقدره وكان اعتمد لما كان
 واد في الثاني والطلب واد في الثاني وكذا في الطول المواب
 على الاول ان السبب سيق بالثاني فاولى ان يجعل سببا وعن
 الثاني ان العبد من عتاج اليها لمخرج الفعل بها من العدم الى الوجود
 هو حده سببه وعن الثالث ان هناك ما يقال ان اعتمد بولد
 في جهة فلا يصح ان يولد الا في الثاني والعلم يستحيل وجوده في النظر
 ولذا لا يولد في الثاني منسلة السبب والمستحق حكم الله الواحد
 في الفتح والحسن عدي على تقدير ما يتم بعينه المسبب نفسه وقد ساء
 هذه المسئلة اذا وجد السبب خرج المسبب من كونه مقدورا
 وقال عباد هو مقدور لان السبب موجب في وجوده مثال المسبب
 كما لم يوجع ولا يخرج من اختياره في فصل العيز وصحها المنع
 منه كل على كونه مقدورا لان ذلك قد يقع في فعل العيز ولا يصح
 بعد وجوب السبب ان يخرج من اختياره ان يكون عاجزا قادرا
 مسئلة فعل الثاني والنام فيج وان لم تكن العقاب
 او على وابوها سم لا يحسن ولا يقع ولداول قول شيخنا في المسئلة
 ولم يأتنا من عيانش والقاض وهو الحق في مثال ذلك من ربي
 ولا يحسن ربه الى نفي فاضاب شيئا او كما قرأ وجه قولهم انه صير
 غير مستحق وان فيه نفع ولا دفع وهذا ضريح الظلم وليس كل فتح
 ورم عليه انك ان لا تغير لا ندع عليه ولان الفتح انما يقع على

لا بد

من ترجع الى نفس الفعول وابوها سم يقول الفتح ما ندع على فعله سبب
 الداعي على ضرورة داي الحكمة وداعي الحاجة الذي يجب بانها
 ما معنى الداعي ومعنى ما الذي هو الداعي ومعنى ما مان ذلك الداعي
 ومعنى ما بان داي الحاجة ومعنى ما بان داي الحكمة والحلا في
 اما الاول فالداعي في اقل الدعوة من فعل الدعا ولا يطلق الحكمة
 ما يفعل الفاعل الفعل لاجله كان ذلك الوجه دعاه الى فعله سبب
 لمن يدعوه الى فعله واحاطه واسا الثاني فالداعي ضيقه ترجع الى العلم
 لا الى الفعول من حسن وقوعه لان القادر لا يدعوه الى فعله اما الثاني
 لا يحصل له الاصفه كمنقضية من كونه قادرا او لان الداعي هو الذي
 حتى عتاز ايجادا فوجب ان يكون لصفه ترجع اليه في فعله ونظامه لان
 احوال الداعي يختلف باختلاف اعتقاده فربما تقوى وربما تضعف في حجب
 اعتقاده علمنا ان الداعي اللطيف على قاما الثالث فيقسم الداعي فربما
 يكون العلم وربما يكون لطن وربما يكون لاعتقاده ولا يكون الشهيرة والفا
 و ١٧ زاده داي الى الفعل وذلك لان من علم في نفي نفي انما
 وعلمه وكسب اذا طمئنه او اعتقده وهذا ما علمه كل عادل اذا رجع الى
 بعينه قاما كونه مستهيا ومزيدا مني علمه دعاه الى فعله وفي علمه
 لم يدعه علمنا ان العلم ولدا اعتقاده والطن هو الداعي قاما الداعي
 فداعي الحاجة وذلك ينقسم الى نفع وضرر ونفع ضرر ونفع ضرر
 العباد ولا يكون ذلك على الله تعالى لا في عالمه ولا في عالمنا ان
 داي الحاج ينقسم قسمين لان ايجادا مقتضوه على حاجته او دفع ضرر

فإذا لم يدخل في الحاجة سواء لم يدخل في المصلحة المرتبة عليها سواء
والأما الخامس فهو دواعي الخشية وذلك يرجع إلى صفة الفعل
فإن خشيته في فاعله من غير أن يفعل والفعل يترتب عنه العلم والعلم
لقد ثبت الوجهين داعي وضار فقف وهذا الوجه يجوز على القدم
استحالة وعندها لم ينشأ الله بفعله لا لغرض وعنه ففعل الحاجة ولا
لغيره دواعي الخشية من دواعي الخشية بخلاف صحة دعواي أن لا يفعل
ولا يجوز خلافه وحاشا له دعواي إلى فعله فقط من غير وجه فإذا اتفقا
أن العلم بحسنه العلم بوجوبه فوجب الدواعي وصارفة بانه بمنزلة من لا يهمل
خلافه وقد اختلفت مشيخته في الاستدلال على اثبات داعي الخشية
قد ذكر شيخنا أبو علي أن زناد الفاعل يستحسنه المصلحة
لستحسنه الموجب من غير أن يحظر به نفع أو دفع ضرر وإنما فعل
ذلك لحسنه وذلك حسنهما الوفاق من جبر من الصدق والصدق
والأحوال بينهما استواء اختيار الصدق وإنما اختار له حسنه وذلك
لأنه لو عذر الله ان الفرقه بين المحسن والمسيء بعامل عادل وإداعي
الحسنه وذلك حسنهما الوفاق من عيش الله نفع أن العمل
بعدمي إلى قدم ولا يجوز الحاجة ولا أنه لا يفعل الفهم ولا أنه لا يفعل
٧١ اعترض مع ثبوت هذه الأصول لا بد من اثبات داعي الحكمة
وذلك القاضى أن العادل لو لم يفعل لحسنه لما كان أحسن
مهيئاً في أن شاءه لأن على قولهم بمفعله الحاجة وذلك كالمعنى القاضى
أن الاثنين يحمل الميثاق في طلب العاقل من غير أن يحظر به

نفعاً أو دفع ضرراً ولا بد من العلم بحسنه وذلك
١٧١ أنان جبر من حسن الله بفعله الفعل الحسنه فيما لا بد من
أو لا بد من فعله وذلك حسن الفاعل الله بحسنه فوجب
ذلك لحسنه مستلزم حسن الفعل إذا ادعى إلى فعله أنه يجوز
إلى اختياره ففعل على جبر لا يوجب وقال أبو القاسم إذا ادعى
ولو لم يكن في مقابلته ما يترتب عنه فعله لا محالة وعلى أبو عثمان الحاجة
إذا مونت الدواعي ونفع الفعل طمأنينة وإذا لم يرد ذلك نفع اختياره والمطلب
على ما ذكره قول أبي عثمان وجوه منها أن مع قوة الدواعي الله نفع
لحسنه فقدم ودواعيه وأبو القاسم لا يترتب من الشئ محض ففعل
علمه حتى يختار طمأنينة على طمأنينة ومنها ما سألنا أن القول بالطلب
باطل ومنها أنه لو قوت الدواعي إلى نقل الجبال أو حياض البحر وان
لم يقدّر عليه أحسن أبو عثمان بأنه عند قوة الدواعي واختار حسن
وقوعه ولا يفتح أن لا يقع والشافعية أنه لا بد من العلم بالاول والآخر
كذلك قد سألنا وأما الشافعية في هذا أن يلغى حد الجأف لا يعتد به مدخوذاً
وان كان فعلاً له الدال على العاقل أن الله لو وجب الحسنة لوجب
ما لا يخفى له وكل ما ذكرناه في الأصل على ما نقل وهو أنما شاء
على مصلته الأصل مستلزم الذي يكون له العمل هو الاجتهاد
أو الأحداث على وجه وعند المحقق قد يكون غير الأحداث بالفاعل
ككونه كسباً أما الأحداث سواء أكانت أم لا كانت المحقق
وصحة الكونه قادراً واحداً به على وجه الكون فاعلم على صفته

كطائفة العمل بغيره عالموا من اوجبه ان يكون مرتباً الذي
 يدل على ذلك ان احداً لا يعلق تحت نفسه ودواعيه دون تباين احواله
 يدل ان الاحداث يعلق به فانما حواسه حسناً وبساً انه غير معقول
 وان كان معقولا فاذا كان العمل احداً به بالقدم وما يبع الكتاب به
 الا به كان مضافاً اليه مسئلة لا خلاف من اصحابنا ان المراد بالصفات
 المحيطة به هي حتى تفرق الواحد عالماً قادراً احياء ومحوذاً فاما الصفه الواجب
 فيه على ثلثة اوجه احدها من حيث الذات او ترجع اليها
 فبغير الابعاد فيه تزايد لان الذات لا يميز من غيرهما فلا يصور فيه تزايد كقولنا
 هو هـ و سـ و ا و د ومنها ما يقع بالفاعل فلا يقع تزايد لان الذي يقع
 بالفاعل هو الحادث فلا يقع التزايد والوجه الى سبع الحدوث لا يحتاج
 تدخل في ثبات الصفات والاحكام بل هي الى الاحكام اقرب ولا يقع فيها
 التزايد ومنها ما يكون بالمعنى ويقع فيه التزايد اذا كان ذلك المعنى
 متشكلاً لان كل واحد من المعاني يوجب صفه مثل ما يوجب له اخر
 فبغير الصفه فان لم يشك له مثل فلا يقع فيه التزايد لا مترجع الى بعد
 مسئلة لا ينفك الصفه كما نقول في القديم والعجز ومعنى قولنا ان تزايد
 ها هنا اما الصورة تالمك الصفات دواها لثبات مترا بده وقد يقع العاشر
 الغايه فيما يقع فيه التزايد وما لا يقع في مسئلة رد فيما على محمد
 لم يثبت له انما **الحدل مسئلة**
 الحدل في مسائل السلام الحسن عدلاً والعرض لنا انه غير محتمل
 الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكان حسناً وقوله تعالى وجادلهم

بالتي هي احسن وهذا نص قد مر عن الصحابة والمابعين في قوله
 في الدين فاذا كان الحدل في مروج القوة والبرور والوصايا هذه
 في مسائل السلام ان مع اثبات جميع العلوم به وقوله تعالى
 والذين لم ينجحوا في الله المتزاد الاحتجاج بالمناظر والمناظر
 واحضه ولا يقال حجه الموحدين باحضه وقولهم ان الصحابة لم ينجحوا
 فيه اي شئ لا لانهم يكلموا فيما احتاجوا اليه ووجه الرابع قد مر
 ولذا لا حد للقدرة عند كل علم على كل شيء العت على اليهود والنصارى
 فاما ما وقع الكلام فاحتاج المحدثون اليه في مروج القوة مسئلة
 اطلق ابو علي ان السمع دليل في التوحيد والعدل وان ذلك هو
 والقاض وسعدان يكون خلافاً في المعنى فان عدل من علم بالعدل
 والعدل لا يحل ان يحل بالسمع وكما في الاستدلال بالسمع في ثبات
 فاذا المتزاد انه ورد موحداً ومشتاً بطرق الاستدلال ومشتاً
 للناسط ولطفاني النظر كان ابو علي استدلال على ان الجسم لا يعلم من الكون
 بانه لو حاز خلقه فبما مضى جاز خلقه ان وذكر ابو هاشم ان
 هذا الاستدلال لا يصح انه كان حاشاً محدث فيه وهي مما ينبغي فلا ينبغي
 الا بضد والعلم ان يقال لا يعقل الجوهر الا بغير اولئك من حلال
 ١١١ او يكون في حقه فلا يكون على ما ذكره الشيخ في مسئلة
 قسم ابو القاسم السقالي على اربعة اوجه وذكر ان كلمة استبحار
 لروا على ما به المدقوب والثاني عن تذهابه والشايات المطالبه
 بوجه البرهان والتابع الطعن فيما ياله واحد من صفته وذكر

قاسى الفناء ان ذكر غير صحيح لان التوال قد يكون متجاورا
وقد لا يكون لانه اذا اشكال المحتمل فقال اذا قلت انه جسيم فقل انه
مجرد اشكال وليس متجاورا فاما اقتسام التوال فهو اهل
لصحة ان يكون له في المسئلة مذهب والتا هل مذهب المالكية
مذهبهم والبراع هل ان يكون عليه دليل والحاشي هل له دليل
والثا هل دليلك والستابع ما وجه دليلك والثامن ان يقال
ويطالب بصحة الدليل ان سئل الموضع الذي ينقطع المطالب
لم وذلك ان شئرا من التا بل ايقن ان يكون له مذهب وقد يضحى ولا يكون
له مذهب وقد لا يكون فيه دليل وكل وجه من هذه الوجوه يفتح التوال
عنده مسئلة التا بل اذا اشكال ستوال الاحتمل وحوها قال ابو القاسم ليس
المهم ان نقول ستوال الاحتمل ونحن عليه ان بين الوجوه التي
يختلف فيها التوال وبين الصحيح من القاسم وقال شيخنا ابو عبد الله
المجيب ان نمنع عن الجواب ويطالنه بان يس هز ارجه فترد على التا
ان دليل كما يجب ان بين خطابه ^{ليقضي} ~~لنقض~~ ذلك من خطابه ولا المظالم
بالشئ الى جعل ما يعلق به التوال فوجب ان يكون معلوما او حكم
المعلوم ولانه لو اجابه الجواب لا يستلزم ما لم يستلزم ذلك التوال وقد
ابوا القاسم ان على المجيب ان بين مع الوجوه فان ذلك وجهها
اليه التا بل فالاول ان لا يخرج له غيره ونقول هذا وعدى مسئلة
عليه وله ان يفرقه حتى يكثر الجمع لان جميع ما يحتمل عليه التا

فوجب ان بين مسئلة قال ابو القاسم ومكرز التا بله من
مسئلته ونقتد بقول حنيفة لان مقصوده ذلك فلا يكون حرجا
المسئلة وقال شيخنا ابو عبد الله هذا لا يمنع لان التا بله من القاسم
مما خرج عن المسئلة فبان اسفلا وذلك من مفهوم عبد الله التا بله
اذا قال المجيب قلت هذا او طرأ على هذا اعتراضات كذا وكذا
كردى قاتنا عليه فعند شيخنا هذا لا يمنع وقال ابو القاسم نعم اذا كان
فيه شروط بان يكون ما ذكره صورا عند التا بله كان ما قاله قاسم
وا بعله التا بله قاسم. مثل ما قاله التا بله ان هذا القائل
عنده لا خلاف اما ان يكون محطيا او مقصوبا فان كان محطيا فظاهر
ليس بحجة وان كان متوايما فادجب كونه متوايما غير موجود في
المجيب مسئلة قال ومكرز ان يجب المجيب بدليل يختلف فيه
بين الدليل وسعله الى اضله لهذا الفرع وهذا مذهب مالك عليه
وقال ابو القاسم لا يثبت اثنا في هذا الفرع مسئلة ذلك لانه مسئلة
الفرع واما القاسم فنقول من حرج من المسئلة مسئلة افتتاد الشئ
على صحة غيره عند القاسم وهذا ان كان الامر لا خلاف بينهما فلو كان
كان معلوما فلو كان لا يثبت كونه كل الامر من قاسم يستد
احدهما ذلك على صحة غيره عندنا اخره مسئلة له معارضة
الدعوى بالمدعى غير صحيحه عندنا او انما يفتح المعارضه في الدعوى
والادله وقال ابو القاسم نعم ان التا بله كالتابع للزم ان في مسئلة
فاذا كان لا يثبت ان يقول مذهب لاجل مذهب اخر فذلك لا يمنع التا بله

ان من فعل ذلك وطلب تصحيح ما جده من ابطاله بخبر
وكانه كجرح بين مسلمين فلا يصح سلكه قال ابو القاسم الطبري
عنه في الاستدلال ان دفع الازام وكان ابو علي يقول ذلك
ثم تراجع وقال عني فنهما وهو قول المشايخ وذكر ان ابو عبد الله
ان الازام يصح كما ان الاستدلال يصح فاذا كان الامر
في احد هاتين طائفتين في الاحتمال ان للشك ان دفع الزامه
كما انه يدفع استدلاله فاذا كانا جميعا استواء الطرود
ففيها ما سلم له سلم التاويل لاصل المجيب سره افرام
عند لي التتم وقال شيخنا ابو عبد الله لم يترك ذلك ولا يمنع ان سلم
المجيب لمدركه ما يطعن فيه كما لا يمنع ان سلم اقراره فاذا
صح ذلك لم يرض بقول تسليم اقراره ولم يحسب ان حامل معامله
المفتر كما قالوا بوجهه ان اقرار التاويل للصحة يمنع
من الطولية مسلمة الاصل الوجهه لانه يصح ان سلمه
وسن ان يودي الي ما دل الدليل على قتاده او علم فادام
صنوده ولا يكون بعضا تسليمه الا ترى انه قد سلم تسليمه
حدك من غير اعتراف بصحة مسلمة قال ابو القاسم واحد
السلام في محال التجرب وما ذهبل العقل وعجزنا هذا
فاستدلنا قد عجب بان الحق في ذلك المحالين وقد ورد السمع
يعطيه كلامه الحق عند سلطان جابر لا يملك
ترك الواجب له معامله من تعاملنا فتصح بل يجب ان يفعل

وذكر عليه لانه ربما يكون ترك السلام موقفا من
ثم فوهم مستغفيرا لم يسلطوا وترعا سفع ذلك التماس
بسلامه فيرجع الى الحق وقوله انه قد قال العقل للمسلمين
فيه ستوا منهم من يكون قوي القلب حري اللسان فلا يقبله ذلك
المحدود مسألة فقال ان اول استمنا
والعشاء اليه ياتي وبيان ان جدد الشئ ما يصح ان يعلم بحقيقة
واما قولنا اننا اول الاستمنا كما قول ما يقع عليه وهو
المستسم بحقيقة شئ من عبادة به مسألة ثم سقمت التخي ان
موجود ومعدوم والموجود ينقسم الى قديم ومحدث واجتافوا
في جدد الموجود وذكر القائل ان لا تجد وقال احسن المشايخ
لحدس ان العجز عن الحد انانه المحدود ومن شرطه ان يكون
او صح من المحدود ولا عاينهم او صح من قرائن موجود وجه العلم
التي انانه عاينه نفيد معنى لا يعلم صنوده في ازان عدمه
والعجز ما الحد ابانه المحدود على وجه محض فائدة وعلمه
المخاطب ولم يشك في اوجه من السلام محذره وحقيقة
الحد انانه عن المحدود على وجه محض لم يصر قارنا وحصر
القائدها ان يمنع دخول ما ليس منه فيه وحذره ما هو منه
حملته مسألة اختلفوا في حد الموجود وذكر شيخنا
عبد الله هو ما يكون على صفه اذا كان عليها وهو
ما لا يحله الاعتراف وكان له محرم كان له ذلك ولو كان ما علم

من حيث يعلق كما يقع به قال ومن جد الموجود كانه الثابت
فاما ذكره فربما وهذا الذي ذكره فاستدلوا به من احداهما ان
الموجود والجد هو تناول الاستيلاء على وجه واحد وثانها ان
سواء الخدان يكون اوضح واستكمل من المجد وكان العرص منه
الاناء والطنف وهذا الذي ذكره اشكل من الموجود وذكر
السادس ما احضر حال معناه يقع الحكم الذي لا حيلة بعرف انه موجود
وهذا فاستدل انه ليس للموجود بكونه موجودا حاله وانما اشكل
من قولنا موجود وذكر بعض اصحابنا ان الموجود هو المعلوم
الذي لا يبعث القدر عليه كالمضي وقته وهذا فاستدلوا به من
طائفة اخرى دخل فيه ما ليس منه لان المقذور الذي وجد شبهه
يستحيل القدره عليه كالمضي وقته ولا نداء اشكل
قولنا موجود وذكر بعضهم ان جد الموجود شأن الفعل
هو المفعول وهذا فاستدل ان الموجود قد علمه من لا يعلم
انه بالفاعل كما لم يجد وعسيرهم ولو كان حقيقه الموجد
لكان من الاعرف ان الفاعل اوحده لا يعترف وحده وان
القدر لم تعالى موجود وان لم يكن موحدا وذكر القاضي
بعض المواضع ان الموجود ما يحضر لصفه لا حيلها في ان يظهر
حكم الخلاف والوافق وهذا اشكل من اسم الموجود والذي
ذكره المتأخر والشيخ ابو عبد الله في حقيقته وذكره
القاضي في اشركه انه الكائن الثابت وهو العجيج

لان العرض بالجد افهام الخاطب ولا يخفى ان جد الموجود من
كائنات كان احدهما فنوم مقام الاختراجه وان جد
وباجد هما جميع لزيادة الكشف مسئلة المعلوم لجد
وذكر ابو القاسم السني انه لا جد وجه القول الاول
عنازم بعد معنى خانات جد اذ المرعز ومعناه صدوره ومن
لجدته لا يودي الفتاة وجه قولنا ان المعلوم ليس له كونه
معدوما صفة وحاله حتى يحد ثم احل في جد المعلوم
القاضي انه معلوم ليس بخائن ولا ثابت وذكر ابو ترشد
انه المعلوم الذي ليس بموجود وذكر السبيعي ابو عبد الله
هو ما على حاله بضاد صفة الوجود وهذا فاستدل انه بناء على اصله
ان المجد وم بكونه معدوما حاله وقد تناقضت اوجه ذلك
احلقت عبارات اصحابنا في جد المحدث قلنا الوجوده الله
القاضي وسيل الخائن بعد ان لم يكن وسيل هو الموجود بعد
العدم عن علي القاسم السني مسئلة قال وجد القدر
احلقتوا فيه فبيل هو الماء وهذا فاستدل ان من الاعراض ما
والاحتمام محدثه وهي سفي وسيل ماله عدم وهذا لا يقع لان
العدم ليس هو قدما لعدم ولانه لو كان حقيقه ذلك لكان
من الاعرف القدم لا يعرف القدم واختلاف محلات اراضا
فقط ان الوعلى هو الموجود لم يزل وذكر ابو القاسم ايضا
وقال القاضي هو الموجود لا عن انما ابو القاسم هو ما صار

الحدوث وذكر في موضع اخر انه الواجب الوجود وقد اختلف
اصحابنا في حقيقة قيل هو حقيقة فيما وجد لم يزل وقيل لما تقدم
عنده وقد سنا ذلك من قبل وسنا ان القاضى كان يقول
ان اقرب في اللغة انه اسم لما تقدم وجوده في عرف المتكلمين
اسم للموجود لم يزل ولا يطلع على غير الله تعالى مسئلة
من المحدث على ضربين يافى وحادث في الحد الحادث ما وجد
في الحال وهذا اصطلاح من المتكلمين فاما في اللغة فحادث ومحدث
وحدث يقارب معناها وقتل الذي لم يزل عليه في الوجود
الا وقت واحد والحادث يقسم الى متداوم واحد فيحدث اما حدث
ولم يكن له حال قبله في الوجود وحده المتعدي ما حدث وكان له حاله
في الوجود قبله واختلفوا في حد الباقي وقيل ماله ثقا وذلك فاستد
لوجهين احدهما اننا بينا ان المقاليتين معنى والثاني انه لو كان
حقيقه لكان لا يعرفه من لا يعرف البقا وميل ما يجب وجوده
عن على وعنده لا يوصف غير القديم وهذا فاستدل ان الجتم
سقى واجب وجوده وقيل هو الموجود وهذا فاستدل ان كبرا
من الاعراض موجود ولا ينعى واحصفت عبارات متاخرنا
بقيل الموجود الذي يحد وجوده وقيل ما يجب وجوده
الاول اوضح في احوال لانه يطرر ويكثر فيفقد العرض من غير اسكال
وقيل ما استتم وجوده وقيل ما يوجد في متواليات وقيل
الموجود بعد ان كان موجودا لا قبل واما القاضى فهو الذي

لحد عدمه فمستحيل والمحدث يقسم الى وجوده وعدمه
لحد الموهن هو ما يجب لحد عند الوجود عن القاضى وقيل ما يجب
ويصح حلول الاعراض فيه عند وجوده عن الله وقيل هو القابل
للمصادات وميل ما يقوم بنفسه وهذا سطل بالعدم وقيل
اذا اوجد مع مثله ان يكون تحت هو عن الصاحب رحمه الله
وذكر القاضى مره انه الذي يحيز عند الوجود وسما صام
بعضه الى بعض وقد سنا هذه المسئلة في باب الحروف
مسئلة ثم يقسم الموهن الى حط وسطح وجسم اختلفوا في
قولنا حط وسطح وجسم فقال ابو هاشم انه تعيد بالالف وكل من
يعلمه ذاهبا في الجهات يعلمه جسم اما الحط باللف فيكون
مستمى حط اسسها باللغة واذا الفت ثلثة اجزا كان حط
لحد الحط المولف على سمت واجد وقيل للذهاب في جهة واجبه
واذا ذهب في سمتين سمتا حطين واذا الف اربعة اجزا كان
سطحا اسسها باللغة لانه هو الطويل العريض واما الجسم مولف
من ثمانية اجزا عندنا وقيل عن سب على هذا وقيل على غيره
اجزا ذكره بعض البعد اذ به وانما قلت ذلك لان الطويل
والعريض والعرض تحت ثمانية اجزا وقد سنا ذلك في باب
التوحيد وانما في اللغة اسم للذهاب في الجهات الست ومثلي
ان اذ ذلك وصف ما ناسم وقد اختلف الناس في جسد الجسم فقال
بعضهم هو القاهر بنفسه وهذا باطل بالقدم مستحالة ولا

اصطاح عمل وكان التزايد في هذه الصفه لا يفيح فلفظا فعمل يصح تمامتها
فيه التزايد وقال الاستعارة الجسيم هو المؤلف وهذا اذا استدل كانه علم
الجسيم جسيما من كونه المؤلف ولا يفيح التزايد في كونه مؤلفا
ولا في استوار الجبرود وكان الخط والسطح مؤلفان ولشأن الجسيم
وقال صرازا انه اعراض مجتمعه وقد سنا بتنا دقوله وسنا ان الجسيم
ليس من الاعراض ولا يفيح الجسيم جسيما من كونه اعراضا
وقال السواء والخطا فوما اذا وجد كان له طول وعرض وعمق
وسنا ان لا يعلم ان المعلوم جيب ان سنا جسيما وقد سنا فساد ذلك
فاما احد الاعراض فقد سنا من قبل والعرض احنا من سنا الاكوان
وهو ما يصير بها الموهن كايان سنا الحركة الحركة والشكل
وله اجتماع واما افتراق استمالا كوان محترضة ومنها الاعتقادات
والطنون والاعتقاد بمعنى في القلب ووجب المحي حال وقيل
الذي يتعلق بتاير جهات المتعلق احد من العقد وهو السبب
سنا وقد سنا جيب العلم وجد الجهل اعتقادا لشي على ما ليس به عن العاقل
وقيل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عن له هاشم وقيل ما يقاد
العلم منتظاده البروك عن له العتم السنة والفقهاء العلم
المنتظاد عدما مل واستنباط ومنها النظر والدليل والامانة
والنظر هو العكس والناظر هو فاعل النظر والدليل
ما يمكن ان يستدل به على غيره اذا فقد فاعله ان يستدل
به وبما يمكن الاستدلال به عن لي العتم السنة والدال

فاعل الدلالة والدليل وسنا الخلاف فيه ومنها المزدك
من الاعراض لحد اللون ما يكون هيبه للملوك والارواح ما يدرج تحت
النم ومحدث واحد من المذكرات حكمه ومنها الاموات وقد سنا
جيب الكلام منه ممل ومتعلقا المستعمل ما وضع لبقا ليدروا الممثل
ما لم يوضع لغايه ومنها الارواح خجدا الارادة ما يوجب كون
عبيده مريد وقد سنا المحبة والرضى والفتنى والعزم ومنها الاعتقاد
وحدتها ما يوجب مدافع الحسم في احدى الجهات ومنها التاكيف
ما يحل جزون ومنها الحياه وهي ما يوجب كون الحمله في حكم النتي
الواحدة بل ما يفيح الادراك ومنها العدم وهي النتي لفي سنا الفعل
لها في عملها ومنها التكمين وهي ما يوجب كون الحي شتتها مستدل
وجزا العبر من جملتها فيه قبل ما تم وجود احدها مع عدم الاخر
امانة الزمان او المكان عن له العاقل واليه ذهب الاسعرة وعلى
مد هسهم بطلان العدم والعقل وسيل هما المعلومات وقيل كل
مد كونه من مختص احدها بما ليس له اخر ذكر وهذا قول شاعرا ومنهم من قال
كل مد كونه من لشي احدها حمله مدخل الخرج حتما وقد سنا الخلاف
في ذلك في ما لم يصفقات والظلام يقع في موضعين احدها معروفة مانه
مع الفصل من الذات الواجبه والذات من الثانية في ما يعلم به العاقل
فالاول ان احد الدامن اذا استبد بصفه دون له عتم علم انه
عبره وما ذكره العاقل عتم في كانه قد يعلم العاقل
قبل ان يعلم ما ذكره وعنده لو وجد السواء والحلاوه تبا في

نافضة ورقة الى تمام هذا الجزء على ما ظهر

يجل انهما عدان واكثر وجودا احدهما مع علم الاخر
وما ذكرناه بطردونك وتعلم المترادفة
القائم بالمفسر لا يرجع الى محيل وعندي القسم ما الاحتاج
وهو الى غيره ولا يوصف به غير القدم سبحانه وفي اللغة
القائم بتعمل معاني منها الدوام كما قال تعالى ويعلمون ان الله لا يبدل
العهود الا للذين اهل للعهود بغير اذنه سبحانه ذلك الاول ما
ولما به سبحانه بالظن وهذا اختلاف في عاينه من الله الحمد عندنا
هو اللفظ الذي يكون اوضح من الحمد ودور كبرياء الله ومجده
ما ابيح منه ان يدخل فيه وهو من ان يخرج منه وقال بعض اهل المنطق
هو كلام محض جامع لما يفرقه التفضيل وهذا غير صحيح لان
الحمد قد يكون وحدا وقد لا يكون لان العز من الاقسام وقد يكون الاقسام
وكلام طويل فلا بد من ذكره في الحروف وذكر ابو القاسم
عنه انه ليس هذا الحمد حد الحسن مما لا يكاد يذكر في شيء من
الحروف ومثله طوال فقال الخليل عليه السلام ما الحرف الممتنع
والصال به وما سقاه او بما سقاه عنده من الله
الصفات على ضرب منها صفه الذات واحدا فوا في حروفها
فصل كل صفه متى علم الموصوف علم عليها موجودا كان او
معد وما عن لي على وليها ثم وقيل في التي متى صح كون الموصوف
عليها وجب كون علمها عن الشيء لي عباد الله وقال القاضى هو
ما جردى بخبرى الحقيق والحسن ولم يفرق وما قاله شيخنا

وقد طبع في العلى من السى ما سواه
فقال بعضهم هو كلام

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل العلم
معرفة الحق والعدل
معرفة الحق والعدل